بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي مهد لنا قواعد الدين وجعلها ذريعة لمدارج الحق المبين والصلوة على المصطفى المهذب وآله مفاتيح ونهاية الاحكام وعلى نبذة احبته وعترته بين الانام وبعد فهذا ما سانح لنا الى مفاتيح الاحكام حسبما يقتضيه الاوقات والاحوال راجيا من الله الحفظ من الزلل والخطل بالعصمة والاعتصام والوصول الى غاية المامول ونهاية المرام وقد بنيتها على مقدمة ومناهج وخاتمة المقدمة في حد العلم وموضوعه وغايته والحكم وما يتعلق به اما انه علم هذا العلم باعتبار انه اضافي ولقبي فاما حده باعتبار الاول فالاصول جمع اصل وهو لغة اشهر انه ما يبتنى عليه الشيء الا ان الفيروزابادي والفيومي ذكرا انه اسفل الشيء وجعلا الاول لمعا ينه ومولمفهوم من المجمل والدستور بلما ذكره تلزيجا الفرع فعليه ذلك اما منقول عنه او مجاز كما يظهر من ثانيهم واصطلاحا اشتهر في معان منها الدليل ولذا يحكى على هذا الادلة عنه هنا قطعا فمنهم من حمله على الاول وجعل معناه ما يستند اليه الفقه قال فلم يحتج الى نقل ويشكل بشموله اللغة والنحو والتصريف والرجال وغيرها مما يتوقف عليه الفقه حتى الادلة الخاصة ومنهم من حمله على الثاني بجعل مجموع طرق الفقه على الاجمال وفيه نظر فان المجموع عنه والاجمال التزمية مفهوم منه كما في الاحتراز بقيد الاجمال عن علم الخلاف والفقه كما ارتكبه العبري فظهر انه لا ثمرة على العلم المخصوص لاانه يتفصيل لمضاف او بصير حقيقة بالغلبة علما بل يتعين ميل النقل معه على التقديرين سواء قلنا تكون مباحث المفتي والمستفتي استطرادا في المعنى العلمي كما هو ظاهر المناهج والتهذيب والزبدة اولا كما هو صريح النهاية وغيرها فلا يصح ما في الوافية من ان الاصطلاح ما يبتنى عليه الشيء ومضافا الى الفقه هو العلم بطرق الفقه اجمالا واحوالها وكيفية الاستدلال بها وما للمفتي والمستفتي مع ما فيه ايضا مما لا يخفى والفقه لغة الفهم وقيل جودة الذهن وقيل الفهم العلم او جودة الذهن واصطلاحا

هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم التصديق المتبادر فالا التصور ولا الاعم وان امكن تصحيح الاخير ولخروج التصور بالادلة فان المكتسب عنها التصديق والاحكام النسب الحكمية بين الموضوعات والمحمولات او الخطابات وهي الاحكام والا فلا وجه للحمل لا مطلقا ولا الخمسة المعروفة والتصديقات فانها المكتسبة عن الادلة ادا كانها لا غيرها فالادلة قرينة على ارادتها مع لزوم الفساد والتكلف لو كان على الاخير واستدلال بعض الفحول على ما قبله مع ما اشتهر ابداه على التقدير للادلة وهو اتحاد الدليل والمدلول فان الحكم هو الخطاب ومن الادلة الكتاب وهو ايضا خطاب لكن بطلانه هذا ظاهر فان الخطاب بمعنى الدليل ليس حكما عند احد وتحديد الحكم بالخطاب من الغزالي وهو من الاشاعرة ولانه لا يصح على مذهب المعتزلة ومن تبعهم وعند الغزالي الخطاب ظاهر في النفسي وبهذا ظهر اندفاع الاتحاد لكنه لا يصح به الحد لكون اللفظ كاشفا عن النفسي ولبس النفسي باي معنى اخذ مدلولا له ودلالة اللفظي دليلا اصطلاحا عليه مع فساد الكلام في نفسه ودفع ايضا بجعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات فهما هو كما ترى المفصلة وفيه ان الاجمالي غير مستند الى التفصيلي بل الى الاجمالي وهو البديهة والضرورة والتفصيلي الى التفصيلي وهو ظاهر كيف وظاهر ان الادلة ادلة لما يستفاد منها لا غير مع ان التقييد بالاجمال غير مفهوم منه وغير محتاج اليه على انه يلزم ان لا يكون العلم بمدلول الخطابات عن الخطابات فقها وهو كما ترى مع انه موقوف على وجود الحكم في كل شيء وهو محل خلاف بين المسلمين ولا بد ويخرج معرفة ماهيات العبادات مرة على تقدير كون العلم تصديقا معللا بانها من الفقه وليست من المعلومات التصديقية وذلك بارادة الحكم بكونها اسماء لمسمياتها المعينة كما يقال الصلوة اسم للاركان المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال ثم يرجع الى التصديق وفيه ان التصديقات المذكورة من المسائل الاصولية لا الفقهية على انها لا يصدق عليها الحد فان العلم بها ليس علما بالاحكام الشرعية العملية وهو ظاهر ولحوق على تقدير في معنى الحكم معللا بان معرفة ماهيات العبادات وظيفة الفقه وفيه انه لا خصوصية له على التقدير المذكور ومع ذلك ان اراد دخول تصوراتها فغير مسلم وان كانت من مبادئه التصورية وان اراد التصديق بها فقد عرفت ما فيه فالحق الجواب على التقدير بين التزام الخروج وكونها من المسائل الاصولية ومن المبادئ التصديقية لا من الفقه لا من المسائل فانها غير متعلقة بالعمل ولذا لا يجري فيها نوع الاجتهاد والتقليد معا وان جرى فيها الاجتهاد واخرج غير واحد بالاحكام العلم بالذوات كزيد والصفات ككرمه وهو مع حمل العلم على التصديق لا يصح ولو اراد منه الاعم ولو صح لكن حمل العلم عليه لا يصح لما مر والشرعية ما من شانه الاخذ من الشرع فيخرج بها العقلية الصرفة واللغوية والنحوية والعرفية وغيرها والفرعية ما يكون المقصود منه العمل ولذا بدلها بعضهم بالعملية فيخرج العلمية الصرفة كاصول العقائد وادلتها ما هو المعروف من الكتاب والسنة والاجماع

والعقل فان المفهوم منه بالاضافة فرعيات في الجمعية ولا تدل الفرعي على انه دليل المقلد مليل جواز العمل لا نفس الحكم مع انه يعيد
ضرورة وعلمه بانه اشكال الاخذ وهو من متعلقات العلم لا الاحكام ولا غيرها فخرج به علم الله لغناه عن النظر وعلمه بالاشياء
لو كان لعلمه بذاته نعم لا يكون استدلالا ولا نظرا ولا يؤدي بالى اليقين فلا يحتاج الى قيد الحيثية وعلم الملائكة والانبياء والائمة
لاستنادا علمهم الى الاسباب الضرورية وتنزههم عن النظر بدليل العصمة عن الخطاء وغيره وعن القصر على النظر وانا دي الى اليقين
والعلم بضروريات الدين والمذهب فان العلم بها ليس عن النظر ولا من الدليل عرفا بل معه واما عدم كون القطعيات ههنا
كما في الزبدة وغيرها فليس بالوجه فان القطع قد يحصل بالدليل ولا يكون قبل الاستدلال فلا فرق بينه وبين غيره في الحاجة
الى الاجتهاد والتقليد وبما مر يظهر عدم الحاجة الى التفصيلية لكن المشهور اخراج علم المقلد بها وقد عرفت ما فيه واحترز بها
في المعراج عن الادلة الاجمالية للمجتهد كالعلم بوجوب الظهر مثلا بكتاب الله تعالى ولم يعلم من الاية الدالة عليها بعينها وفي صحة
اخراج مثلها نظر فانه نفقه كيف وموضوع الاحكام محل المخطئ الادلة ينقسم الى المجمل والمبين ويحتمل ان يريد بالادلة الاجمالية
ما يكون مجملا بالنسبة الى الحكم وللمثال الغير مطابق وكلامه وفي الاخير تام ولا ول ولذا اختاره بعض الاجلة وقال ولم يسبقني
الى ذلك احد الا انه يشكل بان تلك الادلة تدل على ثبوت الاحكام في الجملة كما اعترف به وهو غير ظاهر الحد فان ظاهره ان نفس
الحكم متعلق الدليل لا ثبوته واحترز بها الشريف عن علم المقلد عما في علم الخلاف من ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتفاءه
بالنافي انه قيل بافادته مطلقا ولعري عن علم الخلاف قال فان الادلة المذكورة فيه اجمالية الا ترى انهم يستدلون في بعض المسائل
بالمقتضى وبالنافي من غير تعيين لهما ثم اعترض على نفسه بان ادلة علم الخلاف ان كانت اجمالية فلا تخرج من تعريف اصول الفقه
وان كانت تفصيلية فلا تخرج من تعريف الفقه واجاب عنه بان ادلة علم الخلاف تفصيلية من حيث كونها منصوبة على مسائل
جزئية باعتبارها اجمالية من حيث عدم التعيين بالاجمال في الاول هو المعنى المقابل للحيثية الاولى وفي الثاني هو المعنى المقابل
للحيثية الثانية وفيه نظر ضرورة ان ايراد اللفظ المشترك من غير قرينة صارفة الى المراد لا يجوز في التعريفات وفي الجميع نظر اما في
الاخير فلما مر لان ادلة علم الخلاف ليست ادلة الاحكام ولذا كانت غير تفصيلية ومن ثم قال التفتازاني انه لا يتوصل بقواعده الى الاستنباط
بل الى حفظ المستنبطات وهدمها من غير تعلق لها بخصوصيات الاحكام ثم قال ولو اتفق في علم الخلاف مثلا ذكر قاعدة
متعلقة بخصوص الاستنباط كان من مسائل الاصول ولا امتناع في اشتراك علمين في مسئلة باعتبارين واما في الجواب
فلان نصب الادلة على خصوص الحكم لا يقتضي خصوصيتها فان المدار في عموم الدليل وخصوصه على مقتضاه لا على ما اورد عليه
كدليل المقلد في الاحكام واما في السؤال فلمنع كون لفظ التفصيل والاجمال مشتركا وربما يظهر من التفتازاني في تعريف
اصول الفقه الاحتراز بها من الادلة الاجمالية ولكن يعني احترازا كقواعد الكلام والعربية اذ لا اختصاص لها باستنباط الاحكام

حكم من دليله دليل كان في قواعد الاصول اذ لا من يبتنيها على ان الكتاب والسنة مثلا صدق وحق وفيه نظر ظاهر بقي هنا سؤال ان مشهور
امد منها ان اكثر الفقه من باب الظنون فكيف يطلق عليه العلم وهو يرد على مذهب المخطئة والمصوبة في وجوه
ودفع بوجوه كحمل العلم على الظن او الاعم او الاحكام على الظاهرية او الاعم منها ومن الواقعية او جعل متعلق العلم تعيين العمل
والافتاء به او كون مدلول الدليل لا نفس الحكم وسوى هذا الاول ومعنى العلم بالحكم لبطلانه قطعا كالاخير فان مدلول
الحد على التقدير ليس نفسها قطعا بل على ثابتها لا يصح كونه علميا الا انه لا يستلزم خروج جملة من الفقه ولذا قيل بعد
ذكر الوجهين الثانيين والثالث لها واما ما يرد نقلا فالمحذور الا ان الكلام في الراجح منها فمنهم من رجح الاول بتبادر
الاحكام الواقعية من الاحكام ومن كلام الفقهاء امثال هذا الاول وهذا احرام من دون تقييد بجهة مخصوصة وهو مقتضى
نقلهم الخلاف في اكثرها اذ محل الخلاف هو الحكم الواقعي لا الظاهري فانه في حق كل مجتهد ما ادى اليه ظنه ولا مجال
للخلاف فيه وبان مقصد الفقيه وغرضه الاصلي معرفة تلك الاحكام وبذل الجهد تحصيلها من الادلة وهو التفقه في الدين
المامور به في الكتاب والسنة فان المعقول منه طلب الاحكام الواقعية الالهية التي بينها الله لعباده وبينها النبي والائمة
وجعلوا العارفين بها بانوا بالكلمات في الجزء المشهور وحصر الاحكام في هذا وجوه الى الاحكام الظاهرية في غاية البعد بل لا
التصرف في العلم ومن المعهود المقرر بدلية الظن وقيامه مقام العلم مع تعذره فيكون بدل العلم بالحكم الواقعي المتعذر هو
الظن به لا القطع بغيره على انه عدم امكان العلم لا يختص بالفقه بل يجري في سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظن كاللغة والنحو
والصرف وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري لا يتأتى فيها الا بتكلف شديد فيما كان من مبادي الفقه فضلا عن غيرها من العلوم
الظنية التي لا تعلق لها به كالطب والرمل والنجوم والقيافة ونحوها فان المدار فيها على الظن فينبغي البناء عليه
في الكل وان امكن توجيه بعضها بغيره فان الخواص من النبي وتخصيصه بذلك تحكم ظاهر وهو حسن ومنهم من رجح
الثاني بان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فانا اسمعنا
يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري لكنه هو حكم الله بالنسبة اليه وبذلك حل الجواب المشهور ان الظن في
طريق الحكم لا نفسه وفيه نظر فان ظن المجتهد ان كان هو الحكم الظاهري فهو ظن لا علم ولا يكون شيء واحد ظنا ومعلوما
وان كان غيره وهو التنجيز في القياس المعروف وهو هذا حكم الله في حقي قطعا فانه قطع بتعيين العمل به ووجوب اتباعه
وايضا الدليل المأخوذ منه هذا دليل اجمالي مطرد خارج بقيد التفصيلية بل بقيد الادلة الى الاحكام ومع ذلك
ليس هذا الحكم المطرد وهو وجوب اتباع ظنه نفسها وما ذكره في النظر وهو التقية غير مرتبط بالمقام فان الحكم الموافق
للتقية حكم واقعي لا ظاهري لاختلافه بنوع التقية لا ينافي واقعيته فانه من باب اختلاف الحكم باختلاف الصفات فانها

من الموضوعات كحكم صلوة المسافر والحاضر بحيث لا ظن للمجتهد فانه مرآت للواقع وحكم واعيا بما افتى فان انكشف كونه على خلاف الواقع انكشف عدم كونه حكما وان انكشف موافقته له فهو الحكم الواقعي لا ان ينقطع حكم الواقع وينقلب بالظاهر والا يلزم

ان لا يكون لله تعالى في الواقعة حكم واقعي بل الحكم ما ادى اليه الظن وهذا مما عليه المصوبة مع انه لا ينقلب مما يفيد الاصل

والمجتهد لدا وظائر الموالي والعبيد ولذا لا يصح ان يقال اثبات التكاليف بعد دالظن والاجتهاد به بل بدونها بها ومع ذلك

يكون مراعيا ولذا يصح التمسك في امثال المقام بقاعدة الاشتغال ولكل له مقام لوثانيها ان الاحكام انا يريد بها

كلها كما هو الظاهر فيه منعكس او بعضها فغير مطرد ويجاب باختيار الاول وعليه بعض محققون والمراد بالعلم التهيؤ القريب

للقابلة بالكل وهو طن كما ان مجاز الآن في العلوم المدونة اصطلاح واستعمال اللفظ فيه استعانة لاشتراكهما في الثمرات

ولا تنافي بين ظاهر في الاشكال الاول من حمل العلم على الاعم او الظن وما هو من حمله على التهيؤ لا لان العلم بالحكم مجاز عن الظن

او الاعم والظن به او نحوه مجاز عن الملكة فانه لا ظن هنا ولا غيره حتى يستعمل في معنى والمجاز هو الكلمة المستعملة في معنى

بعلاقة فلا مجاز مع ان المجاز لا يتحول بمنزلها مما تحقيقا ونقلا الا ان كان المجاز حقيقة باعتبار مجاز اخر كما لو كان

للفظ حقيقة في اللغة مجاز في العرف فهو في العرف استعمال اللفظ يتوقف على القرينة واستعمال الخبر ما وضع له مع ذلك

يصح سبك مجاز منه وهكذا اذا كان للفظ حقيقة شرعية ومجاز العرف او في العرف السابق عليه الا ان ما ذكره ليس من هذا

الباب بل لانه لم يرد هنا الادراك الفعلي ولا يتصف تمام عليه فيحمل على التهيؤ للادراك المطلق اي يرتفع الاشكال عن احدهما

باعتبار التهيؤ والاخر باعتبار التعميم في الادراك قيل وان الثاني ولا يتحقق مع تمام ممكن اذ لا فعل الثاني لا يتفك ذلك عن العلم بالكل

وعلى الاول خلوه داخل في الفقه ولا يصير به لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك نفيها وان صدق عليه عن انه التقليد

بالا منافاة الى غيره ويرد عليه ان الترديد غير حاصر لامكان التجزي وعدم تجزء اعتقاده فيصدق عليه الحد ولا يكون عالم فقيها

ولا العالم به فقيها كيف ويلزم كون علم كل احد باي حكم فقيها الا ان يقال الحد يحتمل المطلق الفقه وفيه انه ليس فقها قطعا

فلا يصدق عليه مطلق الفقه ومع ذلك يرد عليه ان حوانا العمل بقوله غير كون عالم فقيها ولا ملازمة ولا يلزم ان يصدق

على من علم مكانه فقيه لبعض يلزم ان يكون الفقه هو العلم ببعض الاحكام في ضمن الكل على التقدير الا ولا بالكل وهو انه باطل

قطعا على ان الفرض في وجه عدم امكان التجزي فلا يصدق على البعض على ما بني عليه انه فقه ولذا قال البهائي ره ولا منها

حيثية وان كان فيه ايضا ما لا يخفى ومنها الدليل من تنحي عنه وعرفه بانه العلم النظري بالمسائل الشرعية الفرعية عن حجة تفصيلية

وفيه بعض ما مر ولما باعتبار الثاني فعرفه البهائي ره بالعلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية واخذ العلم

على القول بعدم اعتبار الظن في الاصول ظاهر وعلى الاخر تصحيحه بما مر في حد الفقه وبالقيد الاول خرج العلم بالجزئيات وبعض

القواعد بل ما يكون مثل ما علل القاضي لكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين من كون النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان

وبالثاني ما يستنبط منه المهيات وما يكون مقصود بالذات ~~والمسائل الشرعية~~ واحكام علم الخلاف فانها لم تؤدي

الى حفظ المستنبطات او هدمها والعربية والعادية وغيرها وبالرابع الاصولية وباعتبار الحيثية في وصف التمهيد منطق

والعربية باصنافها واسقط ما زاد الحاجبي من قوله عن ادلتها التفصيلية للاحتراز عن الاجمالية او غيرها كما مر في حد الفقه

لامكان الغناء عنه بما مر فيه لكن الفرقة بين الحدين اخذا او اسقاطا كما فعله مما لا ينبغي كان تعريف بالممهدة وان نفع في خروج

المنطق ونحوه بقيد الحيثية الا انه يرد عليه ان اعتبار وصف التمهيد يحل فانه انا يريد فعليته فيستلزم اشتراك التحدد في زيادة

المسائل بتجدد الانظار بما يريد لا يعتقد في العلم عند كل شيء وان اراد ما يمكن بتمهيده فلا يفيد القيد على المدون من الاصول

على ان المنطق ونحوه لا يخرج بعد ان بدلا عام فلا يناسبه اللفظ مع انه غير مجمل ايضا ولذا العلامة تركه منه وقيل هو العلم بالقواعد

التي يتوصل بها الى الاحكام الشرعية الفرعية وفيه اختلال الاعم فيه موضوعه دلائل الفقه من حيث الاستنباط وغايته العلم

بالاحكام الشرعية الفرعية والترقي عن حضيض التقليد الى ذروة الاجتهاد وبه يفوز بالسعادة الابدية اشارة في الحكم

الشرعي وعرفوه بتعريفات اظهرها ما عرفه البهائي وهو طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته

او بدونه او تسويته بينهما او وصف مقتضى لذلك ومع ذلك يرد عليه ان ذاته من المكلف محل على الاظهر من كون عبادة

الصبي شرعية لا تمرينية فضلا عما يتعلق بفعله مما سنعرفه وبزيادة قيد الاخير كاستحقاق الذم بمخالفته او بدونه ليس للاقتران

ولا لبيان المهية ولذا اسقطه الترجيحي الاول والاخير ولا دخل في اسقاط الجميع كما ان لا دخل في زيادة او وضعه وما ملل

نقصانه به من ان الوضع ليس حكما بل مسلتزم له ليس شيء فان كون الشيء سببا للاخر او شرطا او مانعا والصحة والبطلان وغيرها

متعلقات الخطابات والادلة تعلقا صدرت من الشارع ولها طرق ودخما يتم به ولا سيما الاخيرين فان المقصد الاهم في الفقه

ولا سيما في المعاملات انما هو البحث عنهما ولكل منها يزيد المعرفة وهو ظاهر ولا وجه لارجاعها اليها بالتكلف لاختلافهما

مفادا وشرطا ودليلا ومحلا مع انه لو صح لزم انحصار الاحكام في الثلثة لرجوع الحرمة والوجوب الى حكم واحد كالندب

والكراهة ولا لنفي التسمية فان المقصود بيان ما يستفاد من كلام الشارع من الاحكام وما يلزم ان يبحث عنه الفقيه ويكون

قيد الموضوع الاصول وغيرها فلا وجه لانحصار بل فيه خروج عن قاعدة التعليم وعدم رعاية الضبط وعدم النشر وغيرها والفرق

بين الوضع التعليقي كالسببية بالقياس الى حكم ما تكليفي كالوجوب وبين الاقتضاء التكليفي كالوجوب بالنسبة الى اقتضائه

احكاما بان سببية الدلوك مثلا الوجوب الصلوة في قوة وجوبها عند الدلوك اذ متعلق الحكمين في الصورتين

فعل واحد بعينه من افعال المكلفين وهو الصلوة وما شبهها فالصدق اصل الحكمين غيرها وجعلهما شيئين العقد في

الحكم الاول بل انما المتغير والمتبدل مفاد العقد ونفس الحكم والترتيب وخصوص الموضوع والمحمول للدعير واما الامر في الحج
الصلوة بالنسبة الى حرمته تركها مثل فعلى خلاف ذلك ان لبس الحكمان متعلقهما واحد بعينه بل متعلق الوجوب الفعل و
متعلق الحرمة الترك وهما موضوعان مختلفان ولا ما شيئا العقد في احد الحكمين مضمنان في ما شيئي العقد في الحكم
الاول بل ها شيئا احد العقدين متباينان لحاشيتي العقد الاول مطلقا ومتعلق احد الحكمين مباين لتعلق الحكم الاول حتى
واسانم احد الحكمين مستلزم للعقد واحد العقدين للعقد الاول بناء على ان الامر لشي يستلزم النهي عن ضده العام قلنا
هذا لا يصحح تجويز الرجوع في الاول وهذا الثاني بل يقتضي عدم الرجوع مطلقا فان ملاك عدم الرجوع الاختلاف وضعا
وحال الدعير بذلك تمام وهو ما مل فيهما ادمر باختلاف الموضوعين في الاجنبي بما يغاير الاول في وجه لا مد خلية
فيه للدفاع مضا فا الى ما في التعليقات من الوضعيات ثم لا بد مل فيما يرجع اليه كما بقي الدلوك سبب للصلوة فالصلوة
مسبب لتعجيل انما بقي في الرجوع من ان الصلوة يجب عنده فانه لا يستفاد منه ما يستفاد منه فمن ان اختلاف الوضعي
والتكليفي في كثير من المقامات منه ونعكره شرطية الجمرة ومانعيتها للصلوة فان احدهما مباين للاخر منفك عنه كوجوب
الطهارة وشرطيتها للصلوة فان شرطيتها تجتمع مع الوجوب والندب وكذا لا اختلاف فلولاه هما كم بان لي وجه التكليف
بما لا يطاق في الحكم التكليفي وعدمه في الوضعيات فان التعليقية وايضا في الخطابات التكليفية لا بد فيها العلم والشعور والقدرة
دون الوضعي مما لا يشترط فيه ذلك كالاتلافات وهو كالانسان فهو لا يشعر فان التركة تنتقل اليه وان كان فيها من ينعتق
عليه عتق وكذا يجب الضمان باتلاف النائم وما في حكمه ولا يخفى ايضا ان القسمة الى الاحكام الخمسة باعتبار الى الوضعية
باحتمالات الاقسام اذا كانت للحكم فيلزم ما تقدم هذه لديه بحيث لا يخرج منه شيئا وكذا في القسمة ومما يتفرع على الرجوع اشتراط
كل ما يرجع الى الوجوب والحرمة بما يشترطان به كالبلوغ وصحة الاسناد في الوضعيات بما يمكن التسبب به في التكليفات كما بقي
في الغفلة عن الستر في الصلوة ونحوه لو كان راجعا اليها لتكليف بما لا يطاق وعلى ما قلناه لا يصح فان الشرطية لا يستلزم الطلب
بل يمكن شرطية الستر ولا يلزم منه فساد بان فهم يأت به وبنية بالمأمور به وما اتى به ليس مطابقا بالاعتقاد وما كانت الصلوة
مأمورا به بل يحكم عذره وما اتى به هو المأمور به العذر فاذا انكشف الحال يجب الاتيان بالمأمور به وان لم ينكشف
لا يتعلق به حكم في الواقع وما كان لتعلق به قبل عذره لما كان معتقدا كون ما يفعل متعلق امر الشارع يجب عليه الاتيان به وعدم
تركه في الظاهر ولا اعتقاد مرات لا يختلف به المراد الا اذا كان الاعتقاد فيه موضوعا وهو شيء اخر غير ما كنا فيه فان الكلام
على ان يكون الستر شرطا في الواقع كشرطية الطهارة لها ونظيرها ان يعتقد احد شيئا خمرا ولا يكون كذلك ثم على المختار اختلفوا
في عدده فمنهم من جعله ثلثة الشرط والسبب والمانع كالعلامة والسيوري وغيرهما ومن الناس من جعل كونها من خطاب

الوضع متفقا عليه ومنهم من زاد عليها الرخصة كالحاجبي والعضدي وبوند كلاهما يكون الصحة والبطلان في المعاملات
منها ومنهم من زاد عليها العلامة والعلة كالشهيد الثاني الا انه احتمل رد العلة الى السبب والعلامة اليه او الى الشرط و
منهم من زاد عليها الصحة والبطلان والعزيمة والرخصة كالامدي ومنهم من زاد على هذه التقدير والحجة كالقرافي وجعل
ما يبدل الحجة بالاجماع ومنهم من عد منها الحكم بكونه جزءا او مانعا والحكم بان اللفظ موضوع لمعنا المعين شرعا او حكون الاجماع
حجة ولكن بعضها مما لا تختلف حقيقة فلا ينبغي ذكره على حدة كالحجة فانها قسم من السبب فانهم فسروها بما يستند اليه القضاة في
الاحكام كالبينة والاقرار واليمين مع النكول او مع الشاهد الواحد ومنهم من احتمل ردها الى الشرط والمانع ايضا واما تفسيرها
بالرهان لكون فقدان الماء مثلا معرضا للجواز التيمم وكون الملك مصححا للعتق في مقابل التقدير حيث نزل الموجود منزلة
المعدوم وهو قياس فلعله افراح وبعضها كالصحة والبطلان مما اختلف في كونهما منها على اقوال ثالثها الفرق بين
العبادات والمعاملات ورابعها الفرق بين تفسيرهما في العبادات ولا وجه له فاذا قضى ما للمانع كونهما من الاحكام
العقلية الصرفة فان الحاكم به العقل ولا يحتاج الى توقيف من الشارع بل لا يقبل منه الجعل وغيره ان مدار شرعية الحكم على
ان يكون بيانه وظيفة الشارع وان كان العقل مستقلا فيه او استلزم حكمه حظا بالحق فهم المقام منه فان الحكم يترتب
اثار السبب الشرعي عليه وظيفة الشارع سواء كان بموافقة الامر او اسقاط القضاء او غيرهما وايضا لو ابتدأ الشارع بحكم من غير
من دون سبق بيانه كالذي يستفاد من الامر بالشيء فيقول لا تفعل كذا كان صحيحا فهذا كاشف عن الامر الخطاب
الذي هو مخفي على المكلف فلا يطلع عليه الا بوضع الشارع فيكونه كما وضعيا مع انه يلزم ان يبقى لا يحتاج الطلب منه الى
امر منه فانه حكم عقلي صرف فلا يكون الطلب في مثله حكما شرعيا وهو كما ترى وايضا يلزم ان لا يكون الحكم بحرمة الضد العام للواجب
ووجوب مقدمته ونحوهما حكما شرعيا فان العقل مستقل به ولا يحتاج ذلك من الشارع الى جعل ان كيفية المدلول به لا
الاشارة عد حكما شرعيا وفاقا وليس هنا بادون منه وبما ذكر يبين مال التفرقة في الصحة بتفسيريها وفيهما في الفساد بالعبادة
نحلها بل مال غيرها في صحة تعدادهما منه وعدمه لكن هنا بعد ما لا يسع ذكره المقام وبذكره يخرج من نظم الكلام فعليك
بالتدبر فيها الى ان تصل الى المرام المنهج الاول في مهمات مباحث الالفاظ وفيه مطالب المطلب الاول في الحقيقة والمجاز
اساس الحقيقة هي اللفظ المستعمل في وضع اول وانما اثرنا اللفظ على الكلمة ليعم المركب واحترزنا بالاول عن المهمل
والموضوع قبل الاستعمال في حصره وبالثاني عن المجاز في الجملة والمنقول اليه اذا استعمل باعتبار المناسبة مع المنقول
وبالعكس وعن المشترك اذا استعمل كل مع بعض معانيه وبافادة الصفة الاختصاص سلم الطرد عن المجاز اذا كان له حقيقة
واستعمل فيها في تلك الحال من غير ملاحظة الى ملاحظة وحدة اللفظ واما الاحتراز عنه مطلقا لو استعمل فيها قبل نقل محتاج

في تعريف الحقيقة

البته الظهور المشتق في الحال نعم على القول بعدم الاحتياج فلا يصدق عليه ولا على اللفظ قبل الاستعمال حتى يحتج بعضهم من احتج ولعلها
باب التضايف بتغاير لان كلا من الجزئيات متغايرة بالذات وفيه ان المتصف بالحقيقة والمجاز انما هو انواع الالفاظ واشخاصها
لظهور تلك الخصوصيات القائمة بكل واحد واحد لا مدخلية لها في الاتصاف وانما الموضوع هو المادة المطلقة ولا لم يتصف لها
غيرها تلفظ الواضع ولا ينافيه غرض من ذلك في الموضوعات الشخصية فان المغايرة بينها وبين الموضوعات النوعية بنوعية المادة
وشخصيتها لا تلك الخصوصيات ولو قيل بتخصيص الانواع بهذه الحيثية بما استعمل منها بالفعل من تخصيص لا يصح فان اللفظ حال
عدم الاستعمال يتصف بالحقيقة والمجاز قطعا كيف ولا يتأمل احد في صحة هذا الكلام وهو ان الاسد في الحيوان المفترس
حقيقة وفي الرجل الشجاع مجاز مع انه ليس مستعملا بالفعل ولا يمكن التصحيح الا بالحيثية قلنا هذا لم يخرج عن الفعلية فان المدار في
اعتبار الفعلية في المشتق على النسبة الواقعية وبين موصوفه فاتصاف اللفظ بالحقيقة او المجاز فيما ذكر يتوقف على فعلية الاتصاف
في الاستعمال وهو مفروض الحصول وان لم يكن هنا ثابتا فلا اشكال لو عكس القضاء عن لفظ اللفظ فان الوضع ظاهر في المعنى
الاخص فلا يعلم المجاز فلا يحتاج الى التقييد والمجاز هو اللفظ المستعمل في وضع غير اول وفوائد الاجزاء قد بانت تماما ثم تقسيم
الموضوعات باعتبار الواضع الى اللغوي والعرفي والشرعي والعرفي الى العام والخاص ومقابلة الشرعي من باب النشر يعرف
كثرة الثمرات والا فهو قسم من الثاني وباعتبار الوضع الى الاعم والاخص فانه ربما يعرف الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى
وفيه الاكثر نفسه وهو المفهوم منه عند الاطلاق والاول يعم المجاز دون الثاني فانه يخص الحقيقة وبه يجمع بين كلام من
انكر الوضع في المجاز وانه فالنزاع لفظي وباعتبار الموضوع الى المفرد والمركب وهو ظاهر والى النوعي والشخصي فان الوضع لا يمكن
لا يتعقل الموضوع فهو اما ان يتعقل بمادته الشخصية ويوضع لمعنى او بمادته النوعية كما يتعقل في ضمن الهيئة القائمة بها فيوضع
كل مادة معروضة لها المعنى وهو يعم المشتقات وباعتبار الموضوع له وما يتصوره الواضع الى ثلاثة فانهما اما ان يتحدا او يتغايران
فعلى الاول اما جزئيان او كليان وفي الاول الوضع خاص والموضوع له خاص وفي الثاني الوضع عام والموضوع له عام وعلى الثاني وهو
فيما يجعل متصوره مرآة للوضع دالة لملاحظة الموضوع له فهو اما كلي او جزئي والمرئي كذلك الا ان الثاني غير متحصل ومعقول بنفسه
الا وهو الذي فيه الوضع فيه عام والموضوع له خاص وهذا غير ثابت عند القدماء وبيانه في اشارة دلالة الالفاظ على المعاني
بالوضع لضرورة الحاصلة ان المعاني مختلفة ولا يمكن ادراكها بلا مرشد الذي هو بحدودها مع الاعتقاد بالوضع على
معرفتها والعلم بها وشكا وانقلابها وتأكيدا بالنقل والحاصل منها في كثير بحسب الازمان في لغة واحدة كالامم الماضية والعام
وغيرها ولعدم علم الحصر في انواع المجاز بل عدم تجويزه دائما في بعضه والكل ينافي الذاتية واستدل بانه لو ثبتت لما صح جعل اللفظ
بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير ولا هتدى كل احد لكل لغة ولا منع

ومعه مشتركا بين المتنافيين او المتضادين لا يستلزم امرا بان يكون المفهوم منه اتصافه بالمتنافيين المتضادين اولا له اما ان يدل
على الثاني بعد الاول وعليهما معا فيلزم تخلف ما بالذات عنها او تخلل اما المختص ان يناسب اللفظ الواحد لنقيضين
او ضدين بالطبع والكل محال لعدم نظر فان في الاول لم يزل ما بالذات بالغير فان القرينة دلت على عدم الارادة لا الدلالة بل الدلالة
باقية غير منفكة في الحال وفي الثاني منع لزوم الاهتداء فانه مشروط بالعلم به ومنه لا يهتدى وفي الثالث منع عدم جواز
اتصاف المفهوم منه بالمتضادين والمتنافيين دلالة والكلام فيه فان اقصى ما يدعى على القول بالذاتية استلزام التصور
التصور ولا يلزم منه ان يكون المعنى معتبرا ذلك الشيء حتى يلزم منه عدم صحة الاتصاف كما في الالة مع انه لو كان فالوجوه
والاعتبارات فلا اشكال اصلا ولا ينافيه ادعاء الذاتية فان في مقابلة الوضعية فيكون اعم ومنع التخلف ولا اختلاف الالفاظ
كل يوم الناسب خلافا للمحكي عن جماعة وهو ان دلالتها ذاتية حتى ان بعضهم انه سئل عن مسمى اذغاغ وهو بالفارسية الحجر
فقال اجد فيه يبسا شديدا واراه الحجر واعلم انه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع الاختصاص بها والا لزم الترجيح
او الترجيح من غير مرجح والجواب ان العلم بالتساوي غير ممكن فلعل الوضع فيها المرجحات لم نعرفها ولو سلم قلنا هذا الحجر في الذات
ممنوع لوجود غيره كالمناسبات الهيئوية والصفتية والحركية والمخرجية ونحوها ولو سلم فلعل المرجحات ترجع الى حال المستعملين
او في كل شيء تمام مع ان هجود ذلك يجدي لم يثبت وفي النهاية اجاب بمنع الملازمة معللا بان الواضع ان كان هو الله
تعالى كان تخصيصه بذلك كتخصيص حدوث العالم بوقت وفي الثانية وارادة الواضع مخصصة وفيه نظر كما فيما قيل من ان المخصص
هو خطور اللفظ ومعه بالبال او سبق المعنى ما لخطوره هنا مع احتمال عدم الخلاف وبه اعترف ثلة قال الامدي ولولا
ما يجب تقديمه ان ما وضع من الالفاظ الدالة على معانيها هل هو لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه ام لا فذهب ارباب
علم التكسير وبعض المعتزلة الى ذلك وحكاه الشهيد الثاني ولم يتكلم عليه وقال السكاكي الذي يدور في ملكي منه انه دون
وكانه نبيه على ما عليه ائمة علمي الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والرخاوة
والتوسط بينها وغير ذلك مستدعية في حق المحيط بها علما ان لا تسوي بينها لما اخذ في تعيين شيء منها المعنى لا يهمل
التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة ومثل ذلك التناسب ادعى في التركيبات تدبرها بقي لو قيل ان كان هذا الدعوى ثبوت المناسبة
الذاتية في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت والا فالنفي كان قويا وفيه نظر **اشارة** اختلفوا في توقيفية اللغات
واصطلاحيتها والتفصيل بين القدر المرتبط فالاول وغيره فالثاني كالاسفرايني وبعضهم حكى عنه في الثاني احتمال التي
وعكسهما والتوقف والتفصيل بين كون النزاع في القطع فالاخير والظن فالاول على اقوال محكية في كلامهم ولكني لم اطلع على
ارباب بعضها والحق امكان الجميع مع عدم ما يفيد الظن لشيء منها يعتد به فلا اقل من عدم امكان اسناد ذلك الى القوة البشرية

فان هذا الابداع البديع الغير المسبوق على مثال مع غاية الاتقان والاحكام وعدم اشتماله على منفر ولا منافى ولا نقص بل يوفى كلا في كل على احسن نظام لطيف وغير مما هو في وسع البشر فما فوق واشتماله على فنون لا يفنى عجايبها ولا يحيطها علم احد بل ولو بمرور الدهور فخارج عن طوق افعال البشر ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ولا ائى كقوله تعم وعلم ادم الاسماء كلها

فان المراد من الاسماء اما هو من الاسماء فيكون الافعال والحروف كذلك لا قائل بالفصل وفيه نظر اولا الالفاظ فان الاسم في العرف العام هو اللفظ الموضوع لمعنى او فما بعدها وغيرها وما بقى من ان اللغة ليست علما يفضل به تفضيل ادم على الملائكة فيه انه خروج عن الانصاف لدلالة على قوة الاستعداد في النهاية فان معرفة كل اللغات بحيث لا يشذ منها شئ من خوارق العادات ومما ستره لبد والخلقة كما لا يخفى وعلم الانسان ما لم يعلم العموم ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم السبب وارادة المسبب لانه اختلاف في اصل جرم اللسان ولئن كان فهو غير من الاعضاء اشد وابلغ وبدايع الصنع فيه اكمل واكثر فالتخصيص بذكره اولى واحرى ولفظه هي الاسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ولولا توقيفية اللغات لم يحسن الذم وما فرطنا في الكتاب من شئ وتبيانا لكل شئ والدفع للتسلسل اذ الاصطلاح لا يتم الا بالتعريف وهو لا يكون الا باللفظ الكتابة الموقوف فى عليه ولعدم امكان تطرق التغير على الشرايع بتغير لغاتهم مع عدم الاشتهار لولاه وفي الكل نظر اما في الاول فانه على تقدير التسليم يتم لو كان بغير قوة الهيئة واما لو كان بها فيرتفع الاستبعاد مع احتمال كونه من الجن او نحوهم ممن لا تعلم فوقهم فيها وفي الثاني عدم الدلالة فان غاية دلالته ان الله تعم علم ادم الالفاظ الموضوعة وهو لا يستلزم كونه واضعا ونفي الوضع من البشر لا يستلزم اثباته لله تعم لاحتمال ان يكون من صنف سابق على البشر وهذا احتمال جاز من المفحول فلا اجماع ولا دليل على نفيه وما بقى الاصل عدم وضع سابق مردود بان في خطاب الملائكة انبئوني باسماء هؤلاء وجواب بهم قبل تعليم ادم لهم دلالة على سبق الوضع ويشهد له الاخبار والاصل معارض بالاصل اى هو عدم صدوره من الله وفيه نظر وما اورد عليه باحتمال التعليم بالالهام او الاقدار او الاسماء ما كان موجودا في زمانه او الصفات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل وهكذا او الالات والمسميات وان لا نعلم او لا وه او انسا ها الله منهم فان الكلام في اللغات التي ابدينا الى غير ذلك فخلاف الظاهر ومنه ينقدح ما في الثالث وفي الرابع ان في اختلاف الجرم مخالف للحس نعم هو في غاية الخفا وما ذكر من الاولوية مدفوع بان اختلاف الجرم مع خفائه في الغاية به يختلف الصوت والنغمة بحيث لا يشتبه احد باحد بمميز كل عن الاخر فغيره دلالة على كمال القدرة والحكمة والصنع بما ليس في غيره ولذا اختار ذكره في الايات فعلى هذا يمكن حمل الالسنة على معناها الحقيقي وما ادعاه الكاظمي من ان الله خلافا لما نقله المفسرين ولا مدعى من ان ذلك مثل ان الاجماع منقول بخبره ويمكن حمله على التكلم ونحوه باعتبار النعمة

والصوت

والصوت بالعلاقة السببية وهو طلاق معروف ومنه قوله تعم واجعل لي لسان صدق في الاخرين على انه لو سلم الجميع فلما كون اختلاف اللغات من الايات لا يقتضي ان يكون وضعها من الله تعم بل يكفي في ذلك كونه باقداره ولو رد بانه ان اوجب الحقيقة وتعين المجاز لم يمكن حمله على اللغات اولى من حمله على الاقدار عليها او على المخارج وفيه نظر لا عرفية ارادة اللغات من الالسنة بل ادعى الحاجبي والعضدي والعبري اتفاق المفسرين عليه وفيه نظر مع زيادة الاشعار في احد الوجهين الاخيرين ورد ما بقى باولوية على الاقدار وهو العلية ايضا وفي الخامس ان مفاده حصر ما يدعونه في اصنامهم في انها اسماء قلك الاسماء لا مصداق لها فيها بل ذلك بمحض تسميتهم تلك الاسماء لها فذمهم عليه سلمنا ذمهم على التسمية الباطلة فانهم سموها الهة وذمهم عليه ويحتمل ان يكون الذم على تسمية غير الله بما يختص وهو غير جائز كيف لا وجواز التسمية في الاعلام الشخصية والحقايق الاصطلاحية ما هو ثابت وفاقا وخارج عن محل النزاع فكيف يصح الذم عليه وفي السادس ان مفاده انه ما من شئ الا في الكتاب لكن كل يجب ما هو عليه فلا دلالة لتعين على ان وضع اللغات من هذا اذ لم نقل بتخصيص الشئ وفي السابع ان ظاهره ان في الكتاب تبيانا لكل شئ من احكامه فلا يعم ما كنا فيه وفي الثامن المنع من حصول الامكان بنفع الدور والتسلسل بالترديد والقراين وفي التاسع المنع من كفاية التوقيفية من تغير الشرايع لعدم احتمال حصوله بالحقايق الشرعية وهي مما يجب قطعا مع ان ذلك لا بد في مع بعدم احتمال حصوله باختلاف الافهام وسهو الرواة وكذبهم الى غير ذلك وللقول الثاني وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فلو كانت توقيفية لكان مسلكا وفيه انه يمكن ان يكون الوضع من قوم غير البشر من الملائكة والجن او غيرهما وهذا الاحتمال مذكور في كلام ثلة وفيه يكشف انه لا اجماع على مثل اقرانه ولم يمكن قوة لاصطلاحهما لان يكون تعلم الوضع من نبي غير مرسل او يكون سابقا على الرسالة لو وجد الرسول لم يكن لقوم كادم في اوايل هبوطه الى الارض ثم حصل له قوم وشرعوه في لغة من لغاته فبعثه الله على لسانهم وغايته ظهور جهة سابق لا قول المحجوجهم ثم هل يعتبر فيه العلم او يكفي الظن ظاهر جماعة الاول ومنهم من صرح بالثاني والباعنوي والكاظمي معللا بانه من مباحث اللغات فيكفي فيه الظن وفي الا لم يثبت المطلوب في اكثر المسائل وفيه نظر فان كفاية الظن فيها المستبين الحاصر البرهنما يتوقف عليه الاحكام وهذا ليس منها فان تعيين الواضع لا يدخله في شئ من الاحكام فلا يجوز ادعاء اعتباره فيها ولا ينبغي عليه من الاحكام كمسئلة الحروف من عبر السر والعلانية وما اذا قال يا ملك لبابن الحلال لنحوه وما في الخصومة ونحوه على ذلك او ذاع او اعتق او ملك او نحو ذلك ثم ادعى عدم ارادة المعنى من اللفظ طلبا لغلط الافهام فنبهه المعوم بقوله سبحانه الله ونحوه قاصدا التنبيه فقط او كثرا المبلغ ونحو ذلك من التوابع المسمى بالتلجية لا يبتني عليه اما الاول فلابتنائه على حجية الوضع في الاصطلاحات وهو مما اتفق عليه وليس من محل النزاع في شئ على انه يمكن ان يقال ان المدار في مثله على تعيين المراد ولو بلفظ ملحون وما قيل ويمكن القول بالبطلان على القول بالتوقيف

بيان الاصطلاح في هذه المسئلة على العلم او يكفي الظن

لان الموضع وهي المضافة مع فرض اعتراضه بالقرابي فلا اشكال مط ولو قلنا بالتوقيفية فانه استعمال صحيح بالاتفاق وعلى تقديره
عدمه لا يترتب عليه الحد ولو قلنا بالاصطلاحية لعدم وضعه للي نابوبه ولو دل بالتعريض فهو ايضا استعمال صحيح لغوي يترتب
عليه الكلام واما الثالث فلان مدار المعقود بالنية فانا لم نحقق لم يتحقق اتفاقه ولا مدخلية لها بالمقام ومنه يتضح حال
الخامس واما الرابع فلان قصد التعبير في الذكر او التبليغ لا يخرج الكلام عن اللغة غايته ما في الباب عدم قصد المدلول ليس
هذا من باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهو ظاهر وما حكاه في العنا الهامع عن الماوردي ان من قال بالتوقيف جعل التكليف
مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح اخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام فمن عرف الكلام بلا وهم وهم
ولا مبادي الغزالي حيث قال لا يترتب به تعلق على ولا بوجوب اعتقاده ما هبة فالخوض فيه فضول لا اصل له **اشارات** الوضع
ينقسم باعتبار المعنى المتصور والموضوع له الى ثلثة فانهما اما متحدان او متغايران فعلى الاول اما خاصان او عامان وعلى
الثاني ينحصر في كون الاول عاما والثاني خاصا حقيقيا او اضافيا فان الوضع لا بد له من تصور الموضوع له وهو اما بنفسه
او بتوسط شيء آخر فالاول لا يخلو من ان يكون خاصا او عاما والثاني من ان يكون المتصور له عاما وبالواسطة
خاصا ولو اضافيا فان الخاص لا يعقل ان يكون مرآة للعام كما ان المتباينات لا يعقل ان يكون بعضها مرآة لتصور الاخر
فيه تفريقا كالاخير والمشترك في وحدة الوضع وتعدده وكيفية الدلالة بالاجمال والتفصيل ويحتاج الخاصة الى القرينة
في تعيين المراد وبقرينة من المجاز في ان قرينته لصرف المجاز لغير وهو الحقيقة وعلى انهم اختلفوا في صدق
الثالث في الموضوعات اللغوية فالمشهور بين الاوايل العدم وتبعهم التفتازاني ولعض الاواخر والمشهور بين الاواخر
وهو الاقوى وهو مختار العضدي صدقا في الحروف واسماء الاشارة والذي وما في المشتقات والمبهمات وبناء التراكيب وكالافعال بالنظر
الى النسب المخصوصة الداخلة في مفهومها ووافقهم صاحب المطالع حيث الحقه بالضمير حيث الحقه بالعلم في كون معناه الجزئي الحقيقي بالوضع
ولو بعد عليه العلامة الرازي بانه حذو اوى لكلية وبعد اسم الاشارة فيه والحقها العلامة في شرحه على التجريد وبه واستثنى
العضدي من الضمير الضمير الغائب فقال انه كلية وجزئية نظر وتامل وغيره نظرا الى ان المرجع اذا كان متشخصا في نفسه لغي الاشكال
فيما ان الراجع الى الكلي ولذا الحق معنى اخر بالعلم بعض الضماير الغايبة ويمكن ان يقال في هذه الصورة ايضا لا كلية له فانه هو مثله
موضوع للجزئيات المندرجة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكر والكلي المذكور بهذا الذكر من حيث انه مذكور بهذا الذكر
الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة والملائمة عليه من هذه الحيثية وكيف كان ضابطه كل مستعمل في جزئي غير منحصر كان مشتركا لم يستعمل فيه
نعم ما تعدى كالافعال الناقصة يشترك الجميع في كون وضعها عاما والموضوع له خاصا الا ان الفعل باعتبار النسبة الداخلة
في مفهومه كالحرف فان الوضع بالنسبة اليه خاص وبعضه باعتبار نفس مسماه ويشترك غير الحرف منها في استقلال المدلول لها

بحلاف الحرف فانه غير مستقل بالمفهومية ولذا قال النحاة فيما قالوه ويشترك الحرف مع الفعل في انهما يدلان على معنى باعتبار
كونه ثابتا للغير وهي من هذه الحيثية لا يثبت لها الغير فامتنع ان يخبر عنهما وان اختلفا الفعل في ان مدلوله كلي قد يتحقق في ضمن متعدد
فيمكن نسبته الى خاصة منها فيجري بعد الحرف ان يحصل مدلوله بما يحصل له فلا يعقل ثبوته لغيره ثم الحرف يتعين مدلوله باضمامه
المنسوب اليه والضمير بالخطاب والتكلم والسبق واسم الاشارة بالحس والموصول بالفعل وهو يتميز بالغير بمعنى انه بخلاف
الحرف فانه يتميز بالغير ليحصل فيه ومدار التعريف على الفرق لا الاول بالتعيين عند التخاطب والثاني لا الدلالة على المعنى بمجرد الاستعمال
من دون ضميمة الى امر آخر يدل على المختار بالتعيين بالوضع وان توقف فهم المراد الى مراجعتنا على اصل الحكم التبادر وعدم صحة
السلب وان الاصل في الاستعمال الحقيقة وانه لولاه لم يكن المعاني الخاصة مجازات لا حقائق لها وهو غير ممكن او غير واقع
او غير شايع فرضا وانه لو وضعت للعام لاستعملت فيه لكنها لا تستعمل الا في الخصوصيات اتفاقا وظاهر ذلك ما قلناه وبلحاظه
عدم النقل لو لم نقل بالقطع بالعدم يتم المدعي في اللغة مع عدم دليل على خلافه عدم القانون بحكمه الوضع فانا الوضع للكل
مع المنع من استعماله فيه وجعل الغاية استعماله في الجزئي لغو او كاللغو واستدل للأمور ببطلان مذهب القدماء فبضميمة عدم
القول بالفصل يتم المدعي اولها انه لو صح ما ذكروه لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء فان من والى دالتان على هذا التقدير وموضوعتان
لمعنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال باعتبار اشتمالها على النسبة لما يعبر به
عنها من الاسماء وفساده ظاهر فان معنى الاسم مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وكذا النسبة المعتبرة
في مفهوم الفعل وليه كلام صاحب المفتاح قال لو كانت ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض معاني من والى وكي مع ان الابتداء
والانتهاء والغرض اسماء لكانت هي ايضا اسماء لان الكلمة انما يعتبر اسما لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها اي اذا افاد
هذه الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام ورد به نظرا فان اختلاف معاني الحروف والاسماء مما دقات على القولين فان
المعنى في الحرف الذي يتوقف على ملاحظة الغير سواء كان كليا او جزئيا فان لم يلاحظ في نفسه بل لتعرف حال الغير صح انه غير مستقل
بنفسه لتصوره في نفسه من حيث ان معناه انما لوحظ تبعا للغير لا انه غير مستقل بالدلالة فلا فرق في الحكم على القولين وهو بين
وبه يتبين معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره فانه لما كان معناه امرا نسبيا لا يتحقق الا بتحقق المنسوب اليه الثاني انه لو صح
ما ذكروه لكانت تلك الالفاظ الشايع فيها مجازات لا حقايق لها ولا يخفى ما فيه فان القول بذلك في الجميع بعيد جدا ولو كان
كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما احتاج من نفى الاستلزام الى ان يتمسك بالمركبات العقلية المستعملة
كقولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل وبالمفردات النادرة كلفظ الرحمن وكالافعال المنسلخة عن الزمان فانه في
عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح الاستناد اليها على الحق المذكور واعترافا بظاهر فساد ذلك القول وبعده

ان من المسلم ان ماذكره معروف بين ائمة اللغة والقدماء منهم وشرذمة من غيرهم قالوا به حتى المخالف حصل من ضلع الطالع
في الفهم وخطاءه شارح كلامهم وبعد من العلامة فيه تبعا اسم الاشارة وبعدها من التعدي كلامه وشاع بعدهم فلو كان
عدم الاستعمال لازما لهم فيكون مقبولا عندهم متفقا عليه بينهم فكيف يصح ماذكره من ظهور اعترافهم بفساد ذلك كيف
وماذكره من التمسك في نفي الاستعمال ان كان من المنافين لا يجدي ولذلك منهم تبنى على التمثيل او على ان محل النزاع في
غير تلك الالفاظ وهو ما لا يكون مأخوذا من الواضع في متن الوضع استعماله في غير ما وضع له وبدلالته عليه وبغير دليله
والمنع من غيره مقرونا بما لا يفارقه من القرائن كالتكلم والخطاب بل ما يحتاج الى تامل وتعب في تمييز الجملة في المجازات الحقيقة
المتداولة المتقابلة في كلامهم ولا مفر الا انك بالتدبر الصحيح كيف وطول ذلك اللزوم في كلامهم مالا يرتقي احد بتمييز فضلا
عن عالم فضلا عن العلماء المهرة في الثالث انهم صرحوا بان الحروف والضماير والموصولات واسماء الاشارة ونحوها
من الالفاظ التي وقع فيها النزاع لها معان حقيقة ومعان مجازية وكثيرا ما تراهم يصرحون بوجوب الحمل على بعض المعاني
لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره وهذا انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية او على تقدير كونها موضوعة
للمعاني الكلية بل هي مجازية كلما تستعمل فيه تلك الالفاظ فلا يصح التفصيل ولا الترجيح وغير انفراجهم هذا مبني على العرف فان
المفهوم من هذه الالفاظ فيه ليس الا المعاني الجزئية وفاقا وانما النزاع في اللغة فصح التفصيل وصح الترجيح مع انه يمكن ان يقال
ان عد بعض المعاني حقيقة وبعضها مجازا ان كان من المنافين فوجهه واضح ولذا كان من القدماء فينبغي ان يكون مرادهم
بكون معنى حقيقة باعتبار مفهوم الكلي لا باعتبار المستعمل فيه مسامحة وعلى ذلك كان سوى تلك المعاني الخاصة حقايق لكونها
بتصرف الواضع وجعلها فائدة الوضع ولا الى ما التناقض الظاهر بين كلماتهم وبعضا لا يمكن ارادة غيره منهم مع ثبوت المذهب عليه
ايضا فيحمل على المعنى المجازي ظاهرا فانها وان لم توضع لتلك المعاني الجزئية لكنها لما تدل عليها بغير الاستعمال فيها حتى كأنها
موضوعة لها فيرجح لذلك على غيرها من المجازات بل لا يمكن تقديم غيرها عليها فانها المفهومة منها ليس الا كما هو مفروض الفرض يعني
فيتعين تقديم مثله على غيره ولذا كان مجازا الرابع ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكان المفهوم منها اولا وبالذات
تلك المعاني لان العلم بالوضع سبب في فهم المعنى من اللفظ ولكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني الاصلية
مع وجود القرينة الصارفة عنها الى نفسها كما هو شأن المجاز والتالي باطل بالضرورة فانا كثيرا ما نفهم الشخص المشار اليه بعينه من لفظ
هذا مثلا مع عدم خطور مفهوم المشار اليه بالبال وذلك واضح وقيل ان الملازمة انما تتم لو كانت الالفاظ باقية على ما كانت
عليه ولكن قد عرفت انها صارت في العرف حقايق فيما استعملت فيها كيف لا والمفروض انها مع كثرة تعددها في الالسن لم تستعمل
في حقايقها ابدا في مر الدهور بل منع عند الواضع وضعها للكليات لتستعمل في جزئياتها فلا يلزم ان يكون المفهوم

9

منها اولا الكليات وان يكون المفهوم المعاني الجزئية مفهومة بواسطة هذا ولو ادعى الملازمة في العرف ولو ادعي في اللغة
امكن قبولها ولكنه لا يجدي كما هو ظاهر مع ان ذلك انما يتم في الحقايق والمجازات المتداولة لا فيما شرط الواضع فيه ان لا يستعمل
في الحقايق بل يستعمل في المجازات كما يقولونه وعليه مر الدهور وتلقاه الكل بالقبول وتكون الحقايق اساسا واصلا من البين الخامس
انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها لوجود المقتضي بسبب الصحة من الوضع والعلاقة مجازا ان يقع
انا وانت متكلم لا بعينه وهذا ويراد به ما يشار اليه وكذا الذي ويراد به شيء ما معين بصلته والتالي باطل فانا نقطع بالضرورة
بعدم صحة الاستعمالات المذكورة وفيه انه انما يتم لو لم يمنع الواضع من الاستعمال كما هو المفروض منهم على انه مشترك الورود
ولو قيل بتخلف المجاز عن العلاقة ممكن بل نحو انه لا استعمال عن الوضع قلنا كلاهما سيان فان التخلف في المجاز انما يكشف عن عدم
عموم العلاقة لا عن المانع فانه مما لا محصل له على التحقيق ويأتي والقول الاخر نص اهل اللغة انها لو كانت موضوعة للجزئيات
لكانت من متكثر المعنى والتالي باطل بالحصر متكثر المعنى في التقسيمات في غيرها ولوجب استحضار ما لا يتناهى بعضه لان الوضع للمعنى
موقوف على تصوره والتالي باطل بالضرورة وكذا المقدم ودفع الجميع واضح لا سيما الاخيرين فان تصورها لا يتناهى اجمالا ممكن
ويكفي هذا على تقدير كون الواضع البشر واما على تقدير كونه هو الله تعالى فالحكم ببطلان التالي في الشرطية الاولى لكون هذه الالفاظ
من متكثر المعاني عند من يقول بكونها موضوعة للخصوصيات بل الشرطية والتقسيمات مبنية على مذهب القدماء ولا يصح
منهم ذلك وهو واضح واما على الاول فاجاب بعض الفضلاء بالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم وقال ومثل ذلك في كلام
اهل اللغة غير عزيز مؤيدا بان الغرض الاصلي من بيان معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح منه عن الفاسد وهذا انما
يحصل ببيان المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق وهو حسن وما في
لو كان هذا ونحوه موضوعا لكل جزئي جزئي بخصوصه لكان اسما ثانيا اذ لا وضع للخصوصيات الا في الاعلام ولو كان ذلك كذلك
لدل على الذات بنفسه كما يدل الاسم وهو مما لا نلتزمه فانا نراه انما يدل عليها بواسطة الخطاب لا بنفس اللفظ قطعا وانما
يصح ذلك لو كان الوضع لجزئيات معلومة كالمشترك واما الحروف فالاستعمال فيها انما هو في الكليات وانما يجيء التخصيص
من الضماير والاستعمال فلا مغالطة في سلك ما يكون القصد فيه على الخصوصية بل وعليه ان الملازمة الاولى ممنوعة كيف
وهو المعركة العظمى بين الفريقين كبطلان التالي في الشرطية الثانية واستعمال الحروف في الكليات مضافا الى انه ونطرق
المنع اليه مخالف لاتفاق الكل وبعد فيه ما لا يخفى ثم ينقسم الوضع باعتبار الموضوع الى الثلثة المتقدمة يعني ما تقدم الا ان المتحصل
منها هنا اثنان احدهما ما اعتبر فيه خصوص المادة المعينة فوضعه بازاء شيء عينا كما في الجوامد او معنى كما في المصادر ولتسمى
الدوال المحفوظة بما يفيد العلم به ويسمى بالوضع الشخصي ولا ينافيه عروض الكلية والجزئية باعتبار التشخصات فان المدار

في بيان حجج المنكرين لهذا الوضع مع الجواب عنها م

بيان ان الوضع في المشتقات نوعي

على المادة المعينة من دون ملاحظة خصوصية اخرى ولا يلزم ان يكون غيرها تلفظ به الواضع مادة مع الموضوع والمهمل وهو
واضح البطلان وكون الموضوع خصوصيات المتعلقة باسرها فلان المفهوم منها ذات الثاني لا يعتبر فيه المادة المعينة مع اعتبار هيئتها
ومنها المشتقات فان الوضع فيها ايضا يحتمل ان يكون شخصيا متكثرا الا انه مخالف للاصل وبعيد مما ذكر من دون دليل يقتضيه ويخالف
لاتفاقهم نعم يحتمل فيها ان يكون هو نفس الهيئة وهو المشهور او لا او خصوصيات افرادها وهو المنصور ثانيا بان نصور الهيئة وضعها
لمعنى او وضع كل فرد منها لمعنى فمنهم من تحملها ومنهم من اختار الثاني وعلى التقديرين يسمى بالوضع النوعي اما الاول فالمادة الملاحظة
فيه النوع واما الثاني فلان الموضوع فيه وصف للوضع باعتبار الموضوع لان الملاحظة الى ان يتحقق الوضع فيها اصطلاح في حالة الملاحظة وعنوان
له مع كونه خلاف ظاهر كلام القوم ولم نعثر في كتاب مثل هذا وكذا في تقسيم الوضع بالشرعي والعرفي واللغوي فان ذلك التقسيم ليس
الا باعتبار الواضع فعلى ما قلنا يكون الكل على نهج واحد بخلاف ما قيل والمعهود على الاول ان احدها انه يستلزم ان يكون كل واحد
من ضارب وقاتل وناصر وما ماثلها موضوعا للمفهوم العام الجمعي من دون خصوصية المفاهيم الخاصة كالضرب والقتل وغيرها من غير
مفهوم منه بل المفهوم هو الخصوصية وهو من تمام مدلول الضرب والنصر ونحوهما واجيب بان ما يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي
واما الخصوصيات في مقتضيات المادة فينظر يظهر وجههما ستعرفه والثاني ان ذلك يستلزم ان يكون الصيغ المتلفظ بها غير
موضوعة لعدم تعلق الوضع بها ولا يكون مجازا فان العلاقة انما اعتبرت بين المعاني دون الالفاظ ولان المجاز من اقسام الموضوع
فتعين انها ليست موضوعة على هذا وهو ظاهر ولو قيل ان ذلك انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع
لامكان ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع نفسه وذلك لان الاستعمال ليس الا ايجاد اللفظ الدال بقصد الدلالة وهذا يتحقق
في النوع كما يتحقق في الشخص غاية الامر ان حصوله في النوع موقوف على تشخصه في الخارج وذلك لا يقتضي ان يكون المستعمل هو الشخص
للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال على الشخص واعتباره في المستعمل نفسه ويكون الاستعمال على نهج الحقيقة فيندفع الاشكال
قلنا اولا ان الاشكال باق ولعله يندفع لو علم من ذلك احتمال ان يكون المستعمل موضوعا ولم يعلم منه ذلك فان المقصود بالتلفظ
المستعمل بالذات وبالقصد هو الافراد الا ترى انا الغالب انه يستعمل تلك الالفاظ في المحاورات من دون تعقل الكليات وقصدها
مع ان الاستعمال يتوقف عليه وقيل انه ان يكون الافراد والخصوصيات مستعملة في الوضع فثانيا بان مدار ما ذكر على دعوى ان الكلي الطبيعي
في الخارج وثالثا استعمال الالفاظ المتداولة بين عامة الخلق في محاوراتهم مع كثرة البلوى بها علم مع كونه من الخلافيات
بين العلماء وكونه من غوامض المسائل مما لا يحوم حوله العقل ولا يدركه احد كيف وهل يلزم ان يكون تلك الاستعمالات منهم من دون
شعور بالموضوع وهو ظاهر الفساد وهو نظير ان يكون لفظ متداول بين ان يكون عامة الخلق ثابت التداول ويكون موضوعا
لمعنى لا يفهمونه وبطلانه ظاهر فتعين ان يكون الموضوع هو الخصوصيات فان المفهوم غير الثاني ورابعا انا نمنع ان المستعمل ازا

١٥

النوع وجزئياته مخالف للوجدان الصحيح فان الغرض مما تعلق به كما عرفت غاية الامر انه بوجوده لوجد شيء اخر ولا يلزم من ذلك
ان يكون هو المستعمل والموجود بقصد الدلالة لتداخلهما بان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب
والقائل لا مطلق النوع اي هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج ذلك
انا المفهوم من ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالمبدأ المخصوص فاذا كانت الهيئة الخاصة المقيدة به موضوعة للدلالة عليه
فلا اشكال والا فلا يمكن استفادة ذلك منه لان الهيئة الكلية لم توضع له بل وضعها اما للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ في الجملة
وح كان المستفاد من ضارب هذا المعنى ومعنى الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم ان معنى ضارب يغاير المجموع المعين المذكور
او للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ مقترنا بها خصوصه وعلى هذا كان المعنى يحصل لكن لا من طريق الوضع بل بواسطة ان صيغة
فاعل تدل على ذات ما ثبت له المبدأ الخاص المقترن بها ولما كان ذلك المبدأ المخصوص هو الضرب فالعلم بان الضارب ذات ما ثبت
له الضرب موقوف على العلم بهما وبدونه لا يحصل العلم بذلك فلا يكون المعنى المذكور مدلولا مطابقيا للفظ بل من لوازم المدلول
اذ الانتقال الى المدلول لا يفتقر الى وسط ولا يحتاج الا الى العلم بالوضع حيث كان المعنى مفهوما من اللفظ بدون التوسط وح
القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها موضوعة لذات ما ثبت
له تلك المادة بعينها كما هو المط ويؤيده قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي انما المراد منه وضع المجاز ان المقصود بواسطة
نوع المجاز وليس المراد وضع النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع لشيء ويعلم اولا ان القائل بكون المشتق موضوعا بهيئة لا يريد
هيئته مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد حتى يرد عليه ما ذكره بل المراد بها النوع من اللفظ هو ما ثبت عمل مثلا فاذا
ما ماخوذة فيه والا لم يكن الهيئة ملفوظة مع ان المفروض ان الموضوع هو اللفظ وعلى هذا امكن اختيار الشق الثاني من الترديد
ويقال ان ما ذكره من التوقف فهم المعنى على العلم بالمقدمتين مسلم ولم يثبت فساده وما ذكره من كون المعنى مفهوما من دون التوسط
لا ينافيه وانما ينافيه لو كان حصول المقدمتين منفكا عن تصور اللفظ وتوقف على التعقل واما لو كان مزيدا عن مغفلة فلا
فيحتمل ان يكون حصول المعنى بدون توسط لذلك وما لم يبطل ذلك لا يثبت المدعى وبذلك يظهر جواز اختيار الشق الاول فتدبر
على ان ذلك لو سلم يكون مصادرة لتوقف كون المفهوم من اللفظ ما ذكر على ان يكون الموضوع الخصوصيات فلو تم تم والا فلا
فتأمل ومنها المركبات التامة والناقصة المشتملة على النسبة التوصيفية والاضافية والاسنادية الناقصة فان وضعها لمعانيها
التركيبية بحسب النوع الا انهم اختلفوا فيه فمنهم من انكر وضعها لانها عقلية لا نوعية في الفصيح وغيره والعبدي في المسير كما عن
الانكر لنا القطع بان تخالف التركيب الاضافي والاسنادي مثلا بالوضع وايضا لو كان بالعقل لصح استفادة كل من المعاني من كل
وعدم التفرقة بين الارادتين من اللفظ وعدم اختصاص فهم احدها باحدها والتالي باسرها باطلة وليس ايضا بالطبع وهو ظ

بيان ان الموضوع في الوضع النوعي هيئات ا الخلاف في ان دلالتها لوضع او بالعقل

فليس الا بالوضع وهو ينحصر في الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم وبطلان الاخير بالاتفاق يعين الاول مع ان المسألة من الموضوعات
اللغوية فيكفي فيها النقل ولو ادعي ان المفروض هنا شهرة النقل بالوضع وانها لو كانت غير موضوعة كان المجاز في المركب حقيقة
لم يعلم انه لم يثبت مع شيوعه وتشبثهم بامثلة نادرة كما سلطوا على ساق وشابت لمة الليل على انه يتوقف على الوضع ولا
يقول الخصم به فليس مع كونه عليه متفقا عليه بينهما بل متفق على ما بعد انه لو كانت موضوعة لتوقف استعمال الحمل على
النقل كالمفردات ولا يمن عرف معنى زيد وقائم وسمعهما يطرابهما المخصوص بالضرورة معناه وفي الاول منع الملازمة
فان الاستعمال انما يتوقف على الاذن لا النقل الا ان يراد استعمالها كالاسماء الاشارة ههنا ها والمجاز على الاظهر على ان الحجة
ثابت كيف ولا يجوز احد مطلق التركيب كيف ما اتفق وفي الثاني انه لو تم ما ذكره لزم ان يحصل الكلام والافادة في المركبات
عند انقضائها في الالفاظ المفردة ومعانيها لكن الفرق واضح بين قولنا ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وغيره نظائر نعم يلزم
بعد ظهور الاعراب كالوقف وغيره عدم فهم المعاني ويضاف بطاهر على ان ادنى تامل المعاني يتوالى الالفاظ والحروف لا يستلزم المدعي
لاحتمال توقفه على حصول الهيئة المقارنة لذلك بل المبنى لان الحركات والمفردات من مقومات الموضوع فالم تحصل لم يحصل
بحصول يحصل الدلالة ومنها المجازات لكنهم اختلفوا في انها واقعة اولا وعلى الاول هل هي موضوعة اولا وعلى الاول هي وضعها
نوعي او شخصي اما الاول فالحق فيه الوقوع وفاقا للجل للقطع بوجوده واشتهاره بل والتواتر به وبوجود الفاظ لا يفهم معانيها
الا بالقرينة بالضرورة ولا نعني بالمجاز الا ذلك واشتهار اطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد شاهدا مع الاتفاق نقلا
تحصيلا على انهم لم يضعا لغة لهما بل لغيرهما وانكار بطريق القطع لوجود الحقيقة العرفية وهي تستلزمه فان حصولها
الا بالاختراع وهو الانتقال وتقطع بعدمه فتعين ان يكون بطريق المجاز وكثرة استعماله حتى صار حقيقة للاسف اني حسب انكره
لكونه مخلا بالتفاهم انه قد يخفى القرينة وهو غير قادح ويكفي في ثانية وضعها الافادة معها ولا سيما مع فوائد يتقي الكلام الى
طبقات البلاغة وارفعها ومع ما قيل ان منكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة ومبطل لمحاسن لغة العرب كما قيل ان المكابرة وعنادا
ولذا تحير الفضلاء في صدد ذلك منهم من انكر لحسن ظنه بعضهم معاملة وهم افترقوا فرقا واما الثاني فالحق انها
موضوعة فانها لو لم تكن موضوعة لم يعلم تحصيل العلايق وعدمها لو تحصل الفحص عنها وصحة اطلاق كل شيء في كل شيء للملازمة
كبطلان التالي ظاهرة مع ان المسألة لغوية يكفي فيها الظن ونقل الامام مع ان الخلاف غير متحقق الامن نادر وانه شاع
ووقع الاسماء فهي نسب على الوضع الى الاكثر لرجوع ذلك الى الاختلاف في الوضع حيث فسر تارة بتعيين اللفظ للدلالة
على معنى بنفسه وتسمى الوضع بالمعنى الاخص وهو المعروف منه ولذا يعرف المجاز باللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولو لغوي يعين
اللفظ للدلالة على المعنى ويسمى بالوضع بالمعنى الاعم فالمنكر منهم العلامة الشيرازي في شرح المفتاح انكره بالمعنى الاول والمثبت

بيان ان المجازات واقعة ام لا وعلى الاول موضوعة ام لا وعلى الاول هل وضعها نوعي او شخصي

اثبته بالمعنى الثاني وقد اعترف الشريف في غير موضع وغيره لكن الازهري قال دلالة اللفظ على المعنى ينقسم الى وضعية كما
في المفردات الحقيقية والى عقلية كما في المركبات المجازية وطبيعية كما في اح ونحوه كما ترى لا يقبل التوجيه لانه مردود تمام
بل نقول غاية ما قيل النزاع انا لو سلم بحسب الاصطلاح اصطلاح هل هم المجاز او لا فما اكا كون دلالة المجاز ناشئة عن
الجعل بان يكون عقلية صرفة او ذاتية فباطل بالضرورة والمخالف معاند ونظير ذلك الكلام في القواعد النحوية والصرفية
من الاعراب والبناء باقسامه ونحوها فلا ريب ان الجميع بتصرف الواضع وجعله لكن يأتي فيها انه هل هو بالوضع ولا ينبغي
ذلك وضعا بل هو قاعدة متوقفة على كل فلما ماجعل النزاع معنويا مطلبا الى الخلاف في اشتراط النقل احادها وعدمه
بناء على ان المعتبر في الوضع تعيين اللفظ لا يصح فان الاستعمال غير الوضع مع ان المشتقات موضوعة بالاتفاق ولا يعتبر فيها ذلك
واما الثالث فالمعروف والمذهب كون وضعها نوعيا الا انه فرق بين ما هنا وما في المشتقات بان هذا الوضع بالمعنى الاعم
وما هنا بالمعنى الاخص والمراد بالنوع هنا الهيئة وهنا اللفظ الموضوع على الوجه الكلي فيختلف افرادها هيئة بل الموضوع في الحقائق
شخصا او نوعا في الجملة ازاء الموضوع هنا وربما يجعل شخصيا عند من يعتبر النقل في احادها وهو وهم فان اشتراط الاستعمال لا
دلالة يكشف الا عن مطلق الوضع لا عن خصوص الشخصي ولذا من قال بالنوعي لا يقول بالوضع الشخصي فيما ثبت احادها من نقل الاحاد
غير لازم بل غير واقع ويشهد له استقراء اللغة واستعمالات العرب وعدم توقفهم الا عليه بل يحكمهم في دعوى العلاقة وجعل
مدار الصحة وعدمها عليها وعدم التخطئة من احد في مواقع عدمه وعدم تعرض اهل الجمع وضبطه والشرط لو لا المجاز لخلا الطويل
عن انسان وشبكة للصيد وابن للاب وبالعكس وكان ذلك قياسا او اختراعا والقرآن غير عربي والكل ظاهر الفساد فان تخلف في مثل
نخلة لعدم شمول العلاقة لها او لوجود المانع وغير نظر الى القياس ولا اختراع انما يلزم لو لم يثبت الاذن والمفروض ثبوته و
الاستعمال المبني عليه ومنه يظهر فساد الاخير مع كونه غنيا عن الجواب ومما مر يتبين كون وضع المجاز نوعيا فانه بعينه مما انكشف انه
كليا لا جزئيا وشخصيا وما بقي ان الحقائق وضعها شخصي والمجازات نوعي مخالف للاتفاق والكل باطل قطعا ويظهر وجهه مما مر اشارات
الوجود بقسميه غير داخل في الموضوع له فابد عليه كليا كان او جزئيا ما رجا كان او ذهنيا بل يحصل في امثلة ما يتبين به وضعه ماله
بالنسبة الى المدلولات لا كالحالة السابقة وصفات الطارئة لها كالعلم بالمدلول او الارادة الاشتراك في الارادة ولا تفرد مثلا لا
موضوع للمهية الى اذا انحلت عند العقل يعبر عنها بالحيوان والناطق وغيره فما يحصل من الوجود وغيره لان المفهوم من الالفاظ
عرفا جامدة ومشتقة جزئية وكلية ليس الا نفس المعاني من حيث هي مع انها وتعلقها من غير التفات الى كونها موجودة او معدومة
فالانسان مثلا مهية مركبة من الجنس والفصل وهكذا ولذا صح الحكم على جميع الاشياء بالموجود والعدم من دون تكرار وعبث
والامر بايجادها والنهي عنه وتعلقهما بها والترديد والشك في وجودها دون انفسها ولا فرق في ذلك بين الموضوعات

في بيان ان المجازات وضعها نوعي او شخصي

في بيان ان الالفاظ موضوعة للمعاني المعراة عن قيد الوجود بقسميه

بحث القائلين بان الالفاظ موضوعة للمعاني الموجودة في الخارج والجواب عنها

اللغوية والعرفية والشرعية والقوم بين قائل بان ما يكون الموضوع له هو الامور الخارجية ويكون الامور الذهنية ملحقة بها ويكون الكليات موضوعة للمهيات والجزئيات للخارجية وذهب بعضهم الى ان الجزئيات الذهنية للاشخاص الذهنية والخارجية للخارجية وللثاني تعلق الاحكام في الاكثر بالخارجية كقولنا ملئنا الدار واكلنا الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدرهم ولشربت الدال الى ما لا يحصى فبذلك يعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون الصور وجعل الكل مجازا من باب المشاكلة لوجود القرينة الصارفة مقطوع بفساده فان ذلك يقتضي الى استنادنا بالحقيقة بالكلية ولذا كان التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالاتفاق والجواب ان الجميع استعمال مع القرينة فان الاكل والشرب والبيع والاخذ من لوازم الوجود ويشهد له انه لو قيل الجزء او الماء او الدار لا يفهم منه الموجود الخارجي ولو لم يتحقق المنافات في محل لا نسلم استعمالها في الخارجيات لما يليه ولو لم يصح باعتبار تحقق المهيات مع ان ذلك على وضع الكلية لا يمكن صحته فانه من الالفاظ ما كانت موضوعة لما لا يحصل له في الخارج كالممتنع والمعدوم ولذا قيل بالجملة القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقايق الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا خفاء في بطلانه لكن في تخصيص الخلاف ببعض النحويين نظر فان العلامة في النهاية والسيوطي في المزهر قالا به وهو المحكي عن السكاكي وابي اسحق الشيرازي وابن مالك والثالث دون الالفاظ مدار الصور وجودا وعدما فانا اذا رأينا شبحا وظنناه حجرا سميناه به فاذا تغير الظن وظنناه شجرا سميناه به وهكذا ولعل قولنا زيد قائم او وضع لقيام زيد الموجود في الخارج كان صدقا البتة ولذا بعض الالفاظ موضوعة للعدم ومنها الممكنات والممتنعة وفي الاول ان التغير يمكن ان يكون باعتبار تغير الخارج في الاعتقاد لا للمهية ولذا يمكن قلب الدليل بعكسه ما في الثاني فانه اعم فان غاية ما يليه منه بطلان الوضع للامور الخارجية ولا يلزم منه المدعى ولا يتم بالاجماع وهو ظاهر مع انه اعترض منه على ان الدلالة وضعية يجوز فيها التخلف قيل على ان النسبة ليست من الامور الخارجية وفيه نظر كما فيما قيل يمكن ان يقال انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية هو انما يدل على تحققها فيكون الصدق والكذب حقيقة باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها لا باعتبار المطابقة للواقع قال من قال بانها للصورة الذهنية لا يقول بها مطلقا باعتبار كونها مطابقة للواقع لا ان الموجود قال الخاتم ولعله اشارة اليه ولكنه بعيد فعلم بان ما في الثالث فانه اخص من المدعى فيمكن القول بالتفصيل ومع ذلك ينفي وضعها للامور الخارجية فيمكن ان يكون وضعها للمهيات والانواع في الكليات فانه ما في الجزئيات فلا لان زيدا ليس موضوعا لمهية الانسان من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر عن الوجود مهية غير مهية الانسان اصلا لانه لا يمكن ان يكون متشخصا ولعله موجودا في الذهن والخارج معا بل التشخص الذهني غير التشخص الخارجي في الذهن قطعا البتة بل نقول الظاهر انه ليس في هوية التشخص سوى المهية الكلية لا العوارض الخارجية ولا امر نسبته الى المهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس على ما قيل

بحث النوع والفصل

بالمهية

بل المهية الكلية وظاهر ان الالفاظ التي تدل على الاشخاص ليست موضوعة لتلك المهية وللثاني نحو الجزئيات الذهنية لكن الاول لعل بان على علم وضع لفظ لها ليس يعلمها انما ذكره لا يستلزم المدعى لاحتمال كون الموضوع له هو المهية المقيدة فالتقييد وهو الوجود خارج عنه او المهية المعروضة وهو الظاهر بعض الاجلة انا نقطع ان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المتشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج اولا ولو كان الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له لزم ان يكون قولنا زيد موجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج موجود في الخارج وقولنا زيد ليس بموجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج ليس بموجود فيه ولكان التردد في وجود زيد في حكم التردد في وجود زيد الموجود وعدمه فيكون الوجود الخارجي وصفا نفسه بالموضوع له ولو كان وصفا حقيقيا له لكان الحكم بالوجود والعدم والتردد بينهما بمنزلة اثبات اللازم وتعيينه والتردد في ثبوته ونفيه والتالي باطل بالضرورة وهو وان كان غير منافية للوجوه الا انه ملحق منها ومنهم من بني النزاع على المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ولا وجه له لان مدار وضع اللغات على ما اشتد اكثر الخلق اليه ولذا وضع الحروف والمبهمات وامثالها للمعلوم بالواسطة للواضع ومنهم من جعل النزاع بين القولين لا وليس كذلك لفظيا راجعا الى المختار ومنهم من جعل النزاع في الجزئيات لفظيا ولا يدل على الصور المرتسمة في الصيقل من الذات وغيرها ولا في الماء على شيء من الاقوال فان من قال بوضعها للصور لا يدل مطلقها بل الصور الذهنية وكذا لو قيل الابصار بخروج الشعاع وقيل بكونها موضوعة للموجود في الخارج فانه عمق الوضع لغيرها انحو ذلك محل تأمل لو لم نقل بكونه معلوم العدم كما هو الحق فلو توقف معالجة الطبيب وغيرها الى النظر الى الاجنبية وتيسر النظر اليها بالمرآة مثلا لم يتحقق الاضطرار اليه اثبات ليس العلم داخلا في مدلول الالفاظ لا في مفرداتها ولا في مركباتها لا في حقايقها ولا في مجازاتها لا بالفعل ولا بالامكان ويظهر وجهه بعد امر في عدم اعتبار الوجود فيها ويستدل ايضا بان كلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم نماذكرها في الالفاظ التي ذكروها في العقود انها اسماء لمسمياتها المعلومة من الامور الواقعية ولم يذكر منهم العلم في مدلول الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصف بالمبدأ فاذا كان العلم خارجا عن مدلول المبادي كان خارجا عن المشتقات وفيه نظر وكيف كان فاختلف القوم فيه حتى قيل توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلول الالفاظ وعمموا ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس ولا تأكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق النهي عما علم ثبوت الوصف له لا عما جهل ثبوته له فتابع عنده ومنهم من استظهر ان الخلاف المشهور بينهم فيما اذا تفحص عما تعلق به الخطاب ولم يقدر على ان يعلمه واستظهر عدم التعلق معللا باصالة البراءة واشتراط التكليف بالعلم فاذا تفحص ولم يعلم ما له فيكون خارجا عن الخطاب ويتوقف حكمه على خطاب اخر من شك

بحث ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا للمعاني المعلومة

في انه مستطيع اذا لم يقدر على تقويم ما في بدنه لعدم المقوم ونحوه فلا تكليف له وكذا من لم يقدر على معرفة المسافة في السفر فلا
يدخل تحت حكم القصر وفي باب البناء يلحق المجهول حاله بالفاسق للعلة المنصوصة وهي خطاب بلحن لا شرط كمالها فيها وفي الحلال
والحرام يلحق المجهول حاله بالمباح لقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وادعى ان النزاع في المفرد
مثل ان الفاسق اسم لمن علم فسقه والمؤمن لمن علم ايمانه وهكذا الذي هو مطرح بين العلماء ولو بان الفهم كان عدم مدخلية
العلم في وضع الواضع كالشمس وفيه نظر فان محل النزاع فيه لا يتعقل كونه محل النزاع ايضا فان النزاع المشهور معروف
بان الالفاظ هل هي اسامي للامور الواقعية او المعلومة فجعلوا النزاع فيما هو الموضوع له ومخالفة الخلاف لا يستلزم دفعه
ومثل الذي يعاد النظر بل كثرة الوقوع لا يشهد له تتبع مثلا اثبات جميع فنون العلوم مع ان القول باعتبار العلم في المدلولات
ضعيف غير معلوم معروف وخروج ما لا يمكن ان يعلم الذي باعتبار عدم دخوله في الموضوع له وهو ظاهر بل باعتبار عدم حصول شرط
التكليف واين هذا من ذلك نعم ما استدل على اعتبار العلم يوهم ذلك كالاتي مع انه في خروج ما لا يمكن ان يعلم مما تعلق به
الخطاب مطلقا نظرا فانه لا يمكن نعلم انما يمكن معه الامتثال بالاتيان به مع غيره وان كان كان من الامر فلا وجه لخروجه
فان الفرض عدم مدخلية العلم في مدلول مفردات الالفاظ حتى يخرجه وذلك مما لا يقبل النزاع وكذا الحال في مدلول هيئاتها
فهما لا التركيبات فان وضع المركبات غير معلوم او وضع المفردات وهو ظاهر ولا لو كون استعمال اللفظ في المجازات مجازا
طاردا في ماده عن عين البيان فلا يتحقق ما ينافيه غاية الامر ان من شرط التكليف العلم بالمكلف به وهو اعم من الاجمال والتفصيل
فانه اذا علم ولو اجمالا بحيث يقدر على الامتثال فلا قبح في التكليف قطعا فلا دليل على اشتراط العلم تفصيلا او تعيين المكلف به نعم
لم يتعين عنده المكلف به على هذا التقدير وليس ذلك من شرايط التكليف عقلا ولا شرعا كيف والخطاب بالمجمل مجوز اذا
امكن الامتثال الحقيقي ومنه كل وبالجملة لا دليل على لزوم تعيين المكلف به عند المكلف لا بالفعل ولا بعد الفحص لا لغة ولا
عرفا ولا عقلا ولا شرعا وما يتوهم من ان تتبع الاخبار وكلام الاخيار يقتضي ان المراد من الالفاظ في التكاليف ما يعلم انه هو المسمى
لا ما كان هو في نفس الامر نفسه فانه ولذا كان من الثاني وهو ما لا يقدر الامتثال به فلا يجوز التكليف به لفقد القدرة عليه
وكونه تكليفا بما لا يطاق ومن هذا الباب الفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة عند الاصحاب حيث حكموا في الاول بلزوم
الاحتياط لا لما هو موضح بالدليل وفي الثاني بعدم وجوب الاجتناب والتكليف فهذا مقتضى الاصل والقاعدة فلا وجه للتمسك بالاصالة
البراءة في المقام بل الحاكم هنا قاعدة الاشتغال وعدم تعلق التكليف بالثاني في الاستطاعة لعدم مقومه ونحوه لعدم
العلم بالشرط اصلا وهو مما يخرج عن النزاع وهذا في المرتهن بين كون مسافة تمام ثمانية فراسخ فمقتضى القاعدة وجوب الجمع ولو تردد
عظم في دوران بين كونه من ماكول اللحم او لا يجب عليه الاجتناب من الجميع ومنه يتبين حكم ما لو امكن تبين حاله بالفحص

في الثاني من المسئلة فروع المسئلة

لوجوبه من باب المقدمة ولو شرطا وعدم اعتبار العلم ابتداء في التكليف وعدم منافاة عدمه كما في الفروع المتقدمة لو فرضنا ما لك
وهو فيما علم بالاشتغال ولما لو لم يعلم به كالو شك في الاستطاعة هل يجب عليه المحاسبة وكذا اذا كان له احد النقدين ويكون
مغشوشا واشتبه عليه بشرة ولا يعلم انه بقدر النصاب فلعل القول فيه ولا يظهر عدم الوجوب للاصل لكون الوجوب مشروطا
بالاستطاعة وبلوغ النصاب لا انه بقي لما كان الناس صنفين فالمفهوم عرفا وجوب الفحص وان الموالي اذا امر عبيده بان من كان
عنده الف دينار فلياتي منها بمائة ومن كان عنده مائة فلياتي منها بعشرة فيهم عرفا وجوب المحاسبة على كل حتى يتبين المكلف
من غيره ومنها لما كان للشارع حكمان متعلقان بعباده احدهما ان المستطيع منهم يجب عليهم الحج والاخر ان غير المستطيعين
لا يجب عليهم فيجب المكلفين ان يتفحصوا عن احوالهم حتى يظهر حالهم وبالجملة تعليق الحكم بالامور الواقعية يقتضي لزوم الفحص
والاحتياط فيما يمكن لو لم نقل بوجوب الجزم بالمنوي لو وقع الشك في حصول شرط الواجب وسببه مع فورية الحكم ومنه السعي
في رؤية الهلال من شهر رمضان او الشوال والحجة فيفهم العرف فانا المولى اذا قال لعبيده من استطاع منكم للسفر فليسافر
ومن يدخل عليه الشهر فليات بكذا فيفهم عرفا لزوم الفحص لمن شك في حصول الاستطاعة او دخول شهر ولا يسمع عنه الاعتذار
في الترك بعدم العلم والسبب في الفهم تعليق الحكم بالشهر الواقعي والاستطاعة الواقعية بخلاف ما لو قال من علم بالشهر
او الاستطاعة فليسافر وليات بكذا فلا يفهم منه لزوم الفحص والبحث نعم لو لم يمكن له العلم بحصول الشرط او السبب فلا تكليف
واستدل المعتبر العلم في المدلولات بان الطالب لما يجهل طلب غير المقدور والعلم من شرائط القدرة كان قوله لا تستعمل
النجس بمنزلة لا تستعمل ما علمت نجاسته فكان العلم داخلا في معاني الالفاظ وكذا عدم صحة الاخبار بدون العلم
بالموضوع والمحمول يقتضي لحصول العلم في المعاني وقد عرفت فساد الاول واما الثاني فلان توقف الاخبار على العلم
لا يستلزم دخوله في الموضوع له بل في المراد منه وهو ظاهر ولقائل ان يقول ان العلم الذي اخذ في مدلول الالفاظ وضعا
ولا انه لا افرادا ولا تركيبا وانما المراد المعاني الواقعية حال العلم بها ولو بالقوة والامكان لشهادة العرف والعادة فالمدار في
الخطابات على ما علم صدق الاسم عليه فالمخاطب لم يقدر على العلم لم يكن مخاطبا وان امكن له الامتثال فالخطابات غير عامة لهذه
الحالة فلا يجب الاحتياط لكن ينبغي من يحتاج الى التدبر فيه ويتفرع على القول بلزوم الفحص من باب المقدمة فيما لو جهل
بالحال في الواجبات والمحرمات مع الامر والنهي عما يشتبه كالعمل برواية مجهول الحال والقيام بعد مسح بعد الامر بين الفحص
والاحتياط ومن فروع التخيير في اجتهاد الاحكام او الاحتياط اذا كان مثله في حق نفسه **اشارة** الوضع المخصوص ولما
كان الغرض لا يخرج عن كونه اوليا او طاريا وعلى وضع تعيينيا او تعينيا علما وخاصا ولذا حصر القوم الوضع في اللغوي والعرفي
والشرعي والعرفي في الخاص والعام واتفاقا ما يطلق الشرعي بالعرفي للشرف وكثرة الفوايد ولا فهو من الخاص وقاطع

في بيان انقسام الوضع الى اللغوي والعرفي والشرعي م

الاعلام فليس لغويا ولاعرفيا عاما فلا مجاز دهو ظاهر ولا عرفيا خاصا لانا لا نالوضع فيه من قوم اوفريق فانه ينتقض بالحقيقة

الشرعية بل لانه ما كان وضعه لطاهرة سواء كان وضعه من طرفنا ومن قومه والاعلام ظاهر عليه كونها كلك فتامل في كلا في

ونشاركه في ان هذا من عبرة الاعلام الغالبة في العرف عاما انظاما كالبيت والنجم والكتاب ولاهي منه بل العربية كان اعلام الاجناس

من الحقائق اللغوية كلها فالكلام في وجود الحقيقة الشرعية باق ولما الغرض فالحق ثبوتها اما الاول فللقطع بان جميع

ما في ايدينا اما حقائق او مجازات على التقدير بين لسان المدعى ولا ولد ظاهر واما الثاني فلان جميع ذلك لا يكون

مما وضع اللفظ بازائه ولم يستعمل في شيء من معانيها قطعا فلانه لو كان ذلك لوصل الينا ولو بالاحاد لتوفر الدواعي عموم

البلوى بعد للقطع بان نعلم ما في ايدينا اما حقائق او مجازات لغوية ولوجود متعلقيها كالارض والسماء والماء هذا كله

على تقدير ان يكون المقصود اثبات المسئلة في العلم والا فيكفينا اصالة عدم النقل فيما يثبت كونه حقيقة عندنا وهو كثير بل

عليه المدار عند العلماء في اثبات الحقائق اللغوية في جميع الالفاظ الا ما ثبت فيه النقل وبه يتم ما استدل به انها لو كانت

مجازات لزم الاضطراب الى القرينة في استفادة معانيها منها والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وبان الانسان لتمدنه بالطبع محتاج

الى الدلالة على ما في نفسه وسهولة الدلالة عليه وسهولته هو اللفظ ولا يفهم ما لم يكن بما اعم ولم نقف على مخالف الا من جعل

الدلالة ذاتية وقد عرفت فساده واما الثاني فلوجود الفاظ عندنا تدل بنفسها على معان لم يكن لها تلك لغة ففي العرفية

العامة كلفظ الدابة والقارورة والجن والخابية والغائط ونحو ذلك وفي الخاصة كاصطلاحات اهل فن ما لا يحصى ولم نقف

على مخالف فيه بل عده العربي مما اتفق عليه العلماء ونفى الخلاف عنه الزركشي نعم كلام النهاية صريح في وجود الخلاف في

العرفية العامة بل نسبه في الغيث الهامع الى قوم وهنا عدة بمثلها انكر المجاز كالاسفرايني وغيره نظر لعدم انحصارهم ونقل انها

بعد على اي حال فانكاره مخالف للضرورة وهو مردود ثم مقتضى التقسيم تباين العرفية مع اللغوية وهو باعتبار الاصالة في

التامة والطرد في الاصلى متعان لنا فيه والمهجورة وربما تطلق العرفية على ما يفهم منه المعنى في العرف وهو قولهم حقيقة

لغة عرفا والاصل في الحقيقة اللغوية والعرفية فعلى هذا فالنسبة بينهما وبين العرفية بالمعنى الاول عموم من وجه وكذا

مع اللغوية الا ان الطارية المهجورة يخرج منها هذا لو اعتبر الفعلية طلبقا وبها فلا فالنسبة بينها وبين العرفية بالمعنى الاول

عموم وخصوص مطلق ولا يخرج المهجورة الطارية بل يصدق على المهجور مطلقا الا ان هذا الاطلاق بعيد جدا بل قطع بعضهم

بعدم صدقها على الاصلية المهجورة ثم صرح في النهاية العرفي العام في استعمال المجاز بحيث يصير حقيقة عرفية تخصيص الاسم

ببعض مسمياته كالغائط عرفا انما هو على امل الوجهين فلا يحوج الى اثبات ثالث وهو كل فانا الداعي على تحقق عدم

وضع اللفظ بازاء معنى استعمل الخاصة البرهان وهو اما فيما وضع اللفظ الكلي فيحصر في بعض افراده او شاع بعضها

في بيان عدم الحقيقة العرفية

وهي الباقي او لا ففي الثاني انما يدفع الخاصة لعين اي اللفظ لذلك المعنى الى استعمال اللفظ وهو ممنوع فيه ومحقق الجملة والطبيعة

الميل الى الاسهل والاتقى فاستعمل الثاني بدون الاول ولذلك حصر في المجاز بخلاف الاول فان اللفظ يستعمل فيه على نحو الحقيقة حتى

يتبادر منه الخصوصية فلم يحصل في المجاز بخلاف الاول فان اللفظ يستعمل فيه على وجه الحقيقة حتى يتبادر منه الخصوصية فلم يحصل

من المجاز بل استعمل حقيقة حتى صارت حقيقة اخرى وفي المغاير نسم الاول بانه اما ان يتبع العرف الطارئ ويرفض اللغة

كالغائط او لا بل يخرج فيكون مشتركا كما هو شأن كلام نبيه فانه يقع على لفظه وعلى الكتابة كلامه كقولنا هذا كلام امير المؤمنين

عند ابن خطيبه وهو مبني على امكان المجاز المشهور كما هو المشهور والتوقف في حمل اللفظ على احد المعنيين فيه على القرينة

الخاصة الا ان في تسمية ذلك مشتركا خفى وما عن المعروف بل لا يصلح فان الشهرة اذا كانت وضعا بها يحصل النقل والحقيقة

العرفية كما هو الظاهر فلا تحصل وضعا ولا حقيقة ولا اشتراكا ولذا شاع بينهم تسمية ذلك مجازا ولا ينافيه الحاجة الى القرينة

في ارادة المعنى الحقيقي فان ذلك لدفع القرينة الصارفة او ما في معناه لا لارادة الحقيقة حتى ينافيه هذا على القول بالتوقف

واما على القول الاخير من المجاز المشهور فلا يمكن التساوي بل الخروج عن المجازية الا بتيسير الا ان يخرج المعنى الثاني فغلبة ولذا

حصر القوم الاقسام المنصوبة هنا بين الحقيقة والمجاز والنقل ولو ما ذكرنا كان في التمثيل نظرا بل هو منظور فيه مطلقا ثم عد

من العرفية العامة امور ليست منها فمنها ما يتسامح عرفا في الكيل والموزون والمعدود وغيرها مما يتقارب الى الشيء

منه فيعد حقيقة عرفا فيدعي صدق الاسم عليه وهو بمعزل عن التحقيق فان النقل مع كونه خلاف الاصل مدفوع بصحة السلب

عن الناقص ولو قليلا وصحة استثنائه وعطفه الى الزائد او قليلا وعدم الاطراد في الحقير والجليل واستدل بانه لو صح كونه حقيقة

لا ساغ في زيادة منها ايضا بنحو ذلك وهكذا الى ما يتناهى فيه من الغلة وكذا الكلام في جانب الزيادة وهو ضعيف بعد

البطلان وفيه نظر ظاهر ويتوهد المختار فيهم الجهل في كل التحديدات في الفروع نعم ربما خالف بعضهم في بعضها كالاسكافي

في ظاهر محدد بلا كلل ولكن الشهيد في قواعده فلتحمل في سن مفارقة الولد في البيع جواز نقصه باليوم والاسبوع معللا

بصدق الاسم وعدم الالتفات الى هذا النقص اليسير وكذا في السلم فيه اذا ذكر سنه او الوكيل اذا وكل في شراء عبد او حيوان بسن

مخصوص وفي ما الاخير بين منه نظر وانت سيتقرر العلائي من العلامة وجعل الجميع مما قطع بكونه تقريبيا وفي نزوعهم سن

البلوغ والمسافة ونصاب الزكوة وتقدير الحد وفي اوقات الصلوة واكثر الحيض واقله واكثر النفاس واعضاء الوضوء والقطع

والحول في الزكوة وتغريب الشعر ونفي الزاني من البلد وانظار العنين وضرب الدية على العاقلة ومدة اقامة وعدة

التردد والعدد والجامد والاجال المشروطة في العقود وعدد التوابين لتفاربين منا وبين في السن والكرالدلا في الحوق

وتعلق قضاء الثبت في مصر الى غير ذلك ونظيرها من المسامحة ما يقع في صحة السجود على القرطاس المكتوب والحجر الذي

في بيان عدم الحقائق العرفية وليست منها ما كالمسافة الزرقية

في بيان ...

وعلى هذا الاطلاق مثل المعاملات من البيع والاجارة والصلح ونحوها على المعاطاة بناء على ان تسميتهم اياها بيعا ونحوه للسهولة في
الامور المستحقرة التي لا يعتنى بشانها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل ونحو ذلك واما المعاملات الخطيرة كبيع الدور والخانات
والبساتين والخانات والجواهر والعبيد والخيل الجياد والسلع النفيسة الثمينة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة ولا يعدون
المعاطات في تلك الامور بيعا ومعاملة فعلم ان اطلاق البيع مثلا على المعاطاة لتسامحهم وتساهلهم في الاطلاق فلا يدل
المعاطات في عموم البيع ويرد عليه ان عدم اكتفائهم في الجليل بالمعاطاة يمكن ان يكون على الاحتياط من خوف الجحود والفسخ
ونحوهما لا سيما مع كون المشهور عندهم اللزوم الا بالصيغة ولذا لا يكتفون بها بل يكتبون الخطوط ويستحكمونها بالحواتيم
فلا بد ان يكون الجميع داخلا في معنى البيع مثلا ومما يشهد لكونه بيعا حقيقة صدق البيع عليه في العرف حقيقة من غير قرينة عند
عامة الناس من المسلم وغيره وعند صحة سلبه الا من عند علمائهم وعلم نقل صيغة في الاعصار المتطاولة من النبي والاوصياء
ولو كان لنقل ولو اما او عدم تعليمهم مع ان الظاهر ان الحال كذلك والاجماع من القائلين بجوازه كما حكاه بعض الاجلة على جواز البيع
السلعة قبل انه لا يملكه لنفسه من دون حكم انه لا يكون البيع الا في ملك وتجويز وطئ الامة المبتاعة بالاوصاف المذكورة
ولا ريب ان محلل الفرج منحصرة في العقد والملك والتحليل ولا دخل بالفرض والثالث تما يكون مع بقاء الامة في ملك
المالك مع الصيغة المعهودة في التحليل ولا ريب ان المالك لم يحلل لنفسه له فانحصر في الملك وهذا واضح فيها على الملك
التمليك والتعم بعد التصرف ولا تلازم من الظاهر انه لا تلازم من المكاسب في الاظهر ان ظاهر التمليك وليس واحدا منها
الا البيع ومما يؤيده ما قاله في التذكرة انما يفتقر الى الايجاب والقبول فيما البيع يتضمن البيع في ما الضمني كاعتق عبدك عني
بكذا فيكفي الالتماس والجواب ولا يعتبر الصيغ المقدمة اجماعا هذا والكلام فيما تحصل الوضع منها التحليل والتحريم المضافات الى الاعيان
فقد جعل جماعة حقيقة فيما يتعارف منها من تعلق الافعال بها نظرا الى مبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ وهو
دليل الحقيقة وغيره نظر فانه تبادر مع القرينة وهو ليس من امارة الحقيقة ومنها النفي المتعلق بالاعيان كلا صلوة الا بطهور
حيث احتمل بعضهم كونه حقيقة في نفي الفائدة والجدوى وهو كنا يقه **اشارة** في الحقيقة الشرعية وتنقيح تحقيقه
يستدعي رسم امور **الاول** ان للمتنازع من الفريقين معنى ابتكره الشارع مما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما او غيرهما وكيف لم يوضع
تلك اللفظات بازاء تلك المعاني وسمي المعتزلة الاقسام الثلاثة بالحقيقة الدينية وقال التفتازاني من انها ما وضعه الشارع لمعناه
ابتداء فيما لا يخفى ثم ان ما يتنازع في وقوعه هو الاهم القسم الثاني منها دون غيره فعلى هذا ينبغي ان يكون المفهوم من الحقيقة
الشرعية عندهم اعم فما هو وضع على القول بعدما ثابت في الخارج ليس الا ما لا يعرفه اهل اللغة وهو قسم من الدينية فلا تختص الشرعية
فيما يكون في التهذيب والدينية بالحقيقة الشرعية عندهم هي اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث

في اثبات الي المعاملات المعاطاة للبيت عقود حقيقة

في الحقيقة الشرعية

واذا الملقة

واذا المتعلقة منهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه وهو غير منطبق على ما هو كالمحكي عن المعتزلة بان اسماء الذوات
كالمؤمن والكافر والايمان والكفر مما لا يعلم اهل اللغة لفظها او معناها او كليهما او دونا اسما الافعال كالصلوة ونحوها
مع ان الظاهر عدم الفرق بينهما في ذلك بل الجميع من قسم واحد وهو ما لا يعرفون معناه ولو سلم فجميع معاني الافعال
ليست مما لا يعرفه اهل اللغة قطعا كالصلوة ولكن الخطب في الجميع سهل لعدم كونه مما يترتب عليه شيء يعتد به ومنه فما
يظهر من الحاجبي والعضدي من ان القول بثبوت الحقيقة الدينية كما على المعتزلة لتقدم ثبت انه ليس كذلك لكونها
اخص من الحقيقة الشرعية بل الثابت منها ليس الا ذلك فلا يكون نزاع **الثاني** ان الواضع المتنازع فيه هل تعيني
او تعييني احتمالات لكن الظاهر من كثير منهم الاول على انهم اتفقوا على القول بالثبوت وعلى اللغوية على القول بالعدم وهو
لا يتم الا بذلك وهو ظاهر وايضا عمدة ادلة المثبتين يستلزم كان ما هو المعروف في احتجاج المنكرين بنفيه لا غير وايضا
يلزم على التقدير الا في تعييني تاريخ النقل مع اختلافه باعتبار كثرة الدوران وقلته ولم يتعرضه احد امثالهم جاعة من
الا ولو حكموا بكونه تعيينيا مع اختيار بعضهم الثبوت في الجملة ومنهم من قال به وجعل المسئلة قليلة الجدوى معللا بان
صيغة هذه الالفاظ حقائق في معانيها الشرعية في كلام ائمة الاطهار مما يبطل النزاع فيه غاية البعد واستقلال
القرآن والاخبار النبوية المنقولة من غير جهتهم بحكم مما لا يكاد يتحقق بدون نص منهم على ذلك الحكم وهو كلام مختل
النظام منظور فيه من وجوه الا انه لا ريب انه على القول باستعمال الالفاظ في المعاني الحادثة كما هو مقطوع به انها صارت
حقائق عرفية في اواخر عصر الائمة بل اواسطه ولا سيما من كان ذكر الاحكام منه بل في عصر النبي فيما كان منه ولا بينهم
وكثرة الدوران عندهم وعمن ما منهم وبعد ذلك يسهل الخطب في كثير من الزامل كما يعلمه المجتهد المطلع **الثالث**
هل الواضع هو الله تعالى او النبي بامر الله عموما او خصوصا وكلام القوم مضطرب فمنهم من عده الى كون الواضع هو الله
ومنهم من عينه كالسيد في الذريعة ومنهم من يحتمل كلام الزبدة او القول الثالث كالشيخ في العدة ومنهم من قال ان كان
الواضع هو الله والرسوله فهي حقيقة شرعية ومنهم من هو كلامه صريح في كون الواضع النبي كالشيخ حسن بل هو المحكي
عن الاصوليين وهو غير بعيد عن كلامهم وعلى التقادير لما كان الظهور ظاهر كما فيه وهو في القول الاول الوجوه يظهر
من التدبر في الحج الاتية فالخطب سهل ولذا لو سلم كونه من بيانه فالظاهر يكون في اول البعثة على التقدير يترتب
عليهما باتي من الثمرة وما هيقتضي فاقلنا ما في كلام القوم من الاتفاق في الثمرة بانه ان ثبت الوضع فتكون الخطابات
الشرعية محمولة على المعاني الشرعية والا فعلى اللغوية مع انه لو كان الواضع بيانه في اول عمره الشريف او اواسطه يترتب
عليه ما ذكروه وايضا فيما ورد ما الثابت من اول ما علم عربية القرآن فما هو الاتفاق على التمام كون ما في القرآن محمولا على

بيان ان الواضع المثبت للشارع في الحقيقة الشرعية تعيني او تعيني

المعاني الشرعية على تقدير ثبوت الحقائق الشرعية ولذا اجابوا بما اجابوا مع انه لو كان الوضع على هذا غاية ما يلزم ان يكون
استعمال المعاني القرآن من الالفاظ على وجه المجاز وهو لا يستلزم خروجه عن العربية اصلا لما هو المشهور من علماء الادب من
النقل في امثال المجاز ولا اشكال فيه بوجه مع ان ما ذكره منهم ما اجابوا به وايضا قال السيد في الانتصار لا خلاف بين محصلي من
تكلم في اصول الفقه في ان لفظ القرآن اذا ورد وهو محتمل للامرين احدهما وضع اهل اللغة والاخر عرف الشريعة انه يجب حمله
على عرف الشريعة ولهذا حملوا كلهم لفظ صلاة وزكوة وصيام وحج على العرف الشرعي دون اللغوي وهو ظاهر العبرة على هذا
احتمال كون الوضع من الله او من الرسول مع ان ما ذكر من التأخر الحادث لا ينافي ما بنوا عليه من الثمرة لكونه خلاف الظاهر وفيه
يدفع الاصل اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في الحقيقة الشرعية على تقدير كون الوضع فيها تعيينيا على قولين بالمعروف
بين الامامية نعم وهو الاقوى وفي المستصفى لا سبيل الى انكار تصرف الشرع في هذه الاسامي ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة
عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم والمحكي عن جماعة من الاشاعرة ومنهم الباقلاني العدم الا ان منهم من نسب اليه انكار الاستعمال
ايضا وفي المنهاج والحق انها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة وتوقف في الاحكام وهنا قال العضدي ولا ثالث
لنا العلة بناء على ان التوقف ليس قولا او خرقه من الاجماع وعلى تقدير الاخر فالقول الثالث التفصيل بين الالفاظ التي تكثر
دورانها وغيرها والرابع الفرق بين الائمة بثبوتها في الجملة لنا على اصل الاستعمال القطع والاتفاق بالملة وحصول الاجماع
منهم وشذوذ المخالف فيهم بل عدم الجزم بوجوده بل الظن بنفي الكلام في كيفية الاستعمال وهي مما يكفي في تعيينها الظن وعليه
المدار في جميع الاعصار وهو مما لا ينبغي ان ينازع فيه فما يدل على كونه على وجه الحقيقة اخبار جماعة من اعاظم المتبحرين بالثبوت
على وجه القطع ومنهم من ادعى الاجماع عليه كالسيد وغيره من علمائنا وغيرهم والثاني ان نفاة الحقيقة في ثبوتها في الجملة مع تأيد
بالشهرة العظيمة وهو يكفي ههنا بل يزيد فانه ليس الا مسألة لغوية وطريقة النقل ولو احادا مع ان الوضع وتعيين المعنى معا
يثبتان بها فاحدهما بطريق اولى والاستقراء فان من تتبع يجد هجر الشارع للمعاني اللغوية وعدم ظهور نصب القرينة
منه لو في موضع للمعاني الشرعية مع كثرة استعمالها وتكرره لا علمنا ان هذا يكشف عن الوضع قطعا او ظنا وهو طريق
ما لوف معروف في اثبات اللغات بحيث ان اكثر مطالبهم مثبت به ولم نجد شاهدا في الكتب بين اللغات وهذا منها
وان اهل البيت والصحابة وعلماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بما اشتمل عليها الكتاب والسنة ولم ينكر
عليهم احد على انك قد عرفت ان النزاع فيما يكفي فيه الظن وهو حاصل مما ذكرنا قطعا وايضا اذا تصفحنا الكلمات الناس في
امورهم من حرفها وعملها من الحرف والصنائع والسلطنة وفنون العلم حتى في محاوراتهم نجدها شايعة بينهم وسبيلهم
على الاصطلاح والتسمية وليس هذا الا لسهولة الامر والاتقان كالاحكام وهو مما يحصل بدون المجاز فان القرينة في غرض

في بيان صحة القول بوجود الحقيقة الشرعية مختارا ومرتفعا

الزوال

الزوال فاقل ما يكون حصول الظن بكون الشارع بناء على مراعاته هذه بالحكمة والمصلحة في هذا الامر الخطير الجليل المهم
به الذي يدوم الى القيامة مع كون الشارع احرى بمراعاة ذلك بل هو مقتضى لطفه وعادته في تسديد خلقه الكفاية وان لم
نقل بثبوت اصل اللغة لكن العمل مما يكفي فيه الظن ولا ثمرة في حمل اللفظ على الموهوم فانه لو فرض كون هذا الاستعمال من
الشارع على وجه الحقيقة بل في حمل اللفظ من دون قرينة على اللغة وهو الذي ظنا ارادة غيره وهو قطعي الفساد بل مرددة
فان اللغات ليست بناء على معانيها الا على الظن والظهور ولا يحتمل التعبد واستدل بامور احدها منها سابق للقطع بان الصلوة
اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء المال المخصوص والصيام لامساك المخصوص وقطع
ايضا بسبق هذه المعاني عنها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله
لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية ورد عليه ان القطع والسبق انما كان في كلام الشارع فالمقدمة الاخيرة مسلمة ولكنه
في الجملة غير نافع لاحتمال ان يكون ذلك باستعمال الشارع دون وضعه ونقله وهو غير المدعى ولا يثبت الثمرة لعدم
تعين زمان الغلبة ولا سيما الالفاظ مختلفة في كثرة الدوران فتختلف في الشيوع والغلبة وما يقال انكار التبادر في كلام
الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان فانه لا شك في حصول هذه المعاني في الاذهان بمجرد سماع هذه الالفاظ
في اي كلام كان وغايته انك تقول هذا التبادر لاهل الموانسة بكلام المتفقهة فنقول هذا غير معلوم بل الظاهر لكثرة
استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني والحاصل انا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم
فنحكم بالحقيقة والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية لاحتمال كون التبادر بواسطة امر خارجي في الاكثر فيه من وجوه الاول
ان ادعاء التبادر مع الاحتمال المذكور عجيب كيف ولا ملازمة بينهما فان حصول هذه المعاني عند المتشرعة في اي كلام لا يستلزم كونها
حقائق لا عنده فلا يلزم من كونها حقائق شرعية بل يحملها على الحقيقة المتشرعة كما ان فهم المعاني اللغوية في اي كلام كان
من الالفاظ لا يستلزم كونها حقائق شرعية ولا عرفية وتحقيقه ان اللفظ اذا كان ظاهرا في معنى عند الشخص بفهمه منه عند
الاطلاق وهو لا يستلزم كونه حقيقة لا عنده لا عند غيره الا باتحاد عرفهما وهو فيما نحن فيه لم يثبت الثاني ان دفع احتمال كون التبادر من
الموانسة بكلام الفقهاء بانه غير معلوم غير ملائم فان المستدل لا يكفيه الاحتمال وهو ظاهر مع انه مقلوب عليه بل يتعين ان يثبت
الظهور بعد ما ادعاه من الظهور ولا يجدي به ايضا لاحتمال ان يكون حصول الحقيقة في اواخر عصر الشارع او لم ينقل انه لو كان مبنيا
عليه يحتمل حصول الحقيقة بعد عصره ولا سيما في الالفاظ النادرة على ان ما يختلف باعتبار كثرة الاستعمال وقلته فلا
يترتب عليه ما رتب عليه القوم من الثمرة على انه في اسناد تبادرها المتشرعة الى كثرة استعمال الشارع نظرا ظاهرا الثالث
ان ما ادعاه من ان التبادر معلوم مسلم ولكن ما قال ان كونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم من عجيب الكلام فان المراد

في بيان ما استدل به على وجود الحقيقة الشرعية والايراد عليه

من الوضع ان كان تعينيا فثبوته اول الكلام وان كان تعينا فيحتمل حصوله بعد عصر الشارع فلا يجدي نفعا وبالجملة ما ثبت من الشارع انما هو الاستعمال فاين الوضع حتى يمكن اثبات التبادر اليه **الرابع** انه قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية الخ من العجب ما ذكره كيف لا يحصل الفرق بين الملتبس والملتبس عليه مع انه كيف وفي المقام قد جمع حقيقتان اللغوية وما يقابلها مما هو ثابت في عصرنا فيرد عصر الشارع فانه يدل على انها او يوافق اللغة بحيث لا يحصل ما لو ثبت للفظ حقيقة في عصرنا ولم نطلع له حقيقة اخرى تغايرها في اللغة فباصالة عدم النقل يثبت المواضعة كما انه لو تبادر معنى من لفظ في عصرنا وكان له حقيقة اخرى في اللغة فيكون اللفظ حقيقة عرفية في المعنى الاول ولا اشكال فيه وبالجملة هذا الكلام عجيب من قائله

ومنها انه كثير من العبادات كالصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل كان ثابتا في الشرايع السابقة معروفا عند الامم الماضية بل بما ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله فكيف بها بعدها وبعد انتشار الشريعة وما اوردوا من ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم لانه من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الالفاظ بل الظاهر ذلك لان لغتهم غير العربية يمكن دفعه بان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية يعبرون بهذه الالفاظ وهذا كاف في ثبوت التسمية قبل البعثة وفيه نظر فان ثبوت ذلك في الامم الماضية لو سلم فهو غير حاصل فلا يسلم النقل في كلام اهل الشرع ولا حمل كلامهم عليه بل مقتضى القاعدة حمل كلامهم على العرف واللغة لا على الاصطلاح الخاص ولا سيما اذا كان ذلك الاصطلاح في لغة اخرى كما هنا وهو مما اعترف به المستدل مع ان الصلوة مثلا عندهم ما هو عندنا دائما كما هو فلا ينفع النقل المذكور لما كان بصدده فاذكر من انهم لو ارادوا ان يعبروا عن تلك المعاني باللغة العربية فلا يتعين التعبير بتلك الالفاظ **ومنها** انا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل والصلوة والزكوة من الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع واصحابه ومع الغلبة والاشتهار لا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة الحقيقة فان التبادر انما يحصل بهما ويتسبب عنهما ووجود العلة يستلزم وجود المعلول ويشكل بان ذلك انما يتم لو كان البناء على هجر الحقايق اللغوية فهو اول الكلام ولا مطلق استعمال المجاز القرينة كالعام في الخاص والاسد في الرجل الشجاع ولو مع الغلبة والكثرة لا يقتضي نقلها الى الحقيقة والثاني الاصل وانه لو نقل لنقل الينا المخاطبين بها حيث انهم يكلفون بما تضمنته ولا شك ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها بالنقل ذلك الينا به لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او الاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد للعلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر وانها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع والعرب لم يضعوها

بيان في حجة القول بعدم وجود حقيقة الشرعية مع الجواب عنها

لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فللزوم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والاصل لا يعارض الحجة والتكليف انما يستلزم فهم المراد لا فهم كيفية الاستعمال فلا يستلزم نقل كيفية الاستعمال على انه يمكن ان يكون فهم النقل والوضع بترديد القرائن كما هو المعروف في مثله او فهم المراد بالقرائن الحالية وليس دابا الرواة ذكرها مع ان لعدم النقل اسبابا وليس بعادم النظر بل شائع مثله مع ان اشتراك التكليف لو اقتضى التواتر للزم ان يكون كل الاحكام او جلها ضروريا ولو في الجملة على انه قد نقل ثبوتها غير واحد وقد عرفت كفاية الاحاد فيه واما نفي التواتر بوقوع الخلاف فغير مناسب لعدم الملازمة مع كثرة نظائره ودعوى خروج القرآن عن كونه عربيا على ما اخترناه في واضع اللغات وهو من انه هو الله تعالى غير لازم اصلا فانه على تقدير كون اللغات من الله تعالى لا يتصف لفظ بلغة الا باعتبار تداوله بين اربابها وهذه الالفاظ مما تداوله العرب فهي معدودة من لغتهم فلا اشكال مع ان الاصطلاحات الخاصة من كل لغة معدودة منها كما هو ظاهر فانه لا ريب في اصطلاحات النحوية والصرفية وامثالها انها ليست عربية نعم لا يصدق عليها انها حقايق لغوية وبينهما فرق واضح فلو كان واضع اللغة هو الله تعالى وواضع الحقيقة الشرعية ايضا لا يلزم الخروج ايضا هذا كله على تقدير ان يكون وضعها تعيينيا ولا يعلم الخروج واظهر كالحقايق العرفية العامة ثم هل النزاع في الحقيقة الشرعية فيما كان من قبيل العبادات خاصة دون كلام محض بحيث حكم بان العبادات موضوعات وكلها ماخوذة من الشارع دون المعاملات وفيه نظر فان العموم في الطرفين غير ثابت كيف والنكاح والايلاء واللعان والخلع والكفر والايمان والحدث والفسق والعدالة والنجاسة ماخوذة من الشارع محررة عما دونه عنه كما ان الوقوف بالمشعر بل الجمع على معناه اللغوي وهكذا وما قال المحقق في الشرايع من ان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد لا يبرأ بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود يحتمل انه اراد ان الظاهر من حال المسلم وهذا الشرع في نذر الفعل او حلفه او غيرهما وهكذا هو ارادة الفعل الصحيح لان المسمى منحصر فيه نعم قال في المسالك عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيها كتبادر المعنى الى ذهن السامع عند الاطلاق في قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به حتى لو ادعى ارادة الفاسدة لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة وهو منه عجيب لا يفعل التبادر لما مر واما صحة السلب وعدمه فكلا وعلى اي حال فظهور الامر هنا بعد ما مر في العبادات وجريان الادلة فيها لا يحتاج الى ذلك تدقيق تام فان الامر ظاهر في الغاية ومع ذلك نقول كل الفاظ المعاملات لها حقايق لغوية ولم يستعمل الشارع جلها في غير معانيها غاية ما ثبت منه وصدر اشتراط صحة انها بشرايط لا ينافي ذلك لو ثبت زيادة شيء في شيء منها كالبيع فانه بمنزلة الاجزاء المطلوبة

في العبادات ولذا او لغيره لعدمهم ما يمنع من قولهم من المعاملات في مقام التحديد البيع مثل العقد كذا بتاويلات
لا يخلو بعضها او كلها من تكلف كما قيل المراد تحديدها بحسب ما المتشرعة دون الشارع او تحديد صحيحها او المراد تمييز
بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه او الكشف عن المعاني الاصلية لها تحققها الشرع فيهما
فلما بالذات مختلفة بالاعتبار من حيث انها متصورة بالوجه اللغوي لغوية وبالوجه الشرعي شرعية وفي كل شيء اشكال
هل الالفاظ المتقدمة على تقدير الاستعمال ولو لم نقل بكونها حقيقة شرعية ظاهرة في الصحيح او الاعم اقوال ثانيها الفرق بين
الحج وغيره قال الشهيد الماهية الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي ثم على تقدير
الاعم هل هي اعم بالنسبة الى الشروط خاصة او لا بل اعم ولو بالنسبة الى الاجزاء في الجملة قولان وقد يستظهر بناء النزاع الاول
على ان المدلول في الالفاظ المذكورة هل هو الماهية المعراة عن العوارض او ما يتعلق به الامر ويكون مرادا ومطلوبا فعلى الاول
ان تعلق بها امر وشك في شرطية شيء وكونه ما يتوقف عليه الامتثال يدفع بالاصل بخلاف الثاني لكون محل قاعدة الاشتغال
تقتضي الاتيان به والنزاع الاخير مبني على الخلط بين اجزاء المفهوم والماهية فمن جعل المدلول الاعم لم يفرق بينهما فحكم بكون المدلول
اعم بالنسبة الى الاجزاء تعويلا على انه ربما يصدق الاسم مع عدم اجتماع الاجزاء فهو باطل مع ان النزاع في اجزاء الماهية لا المطلوب
وفي الادلة لا يعقل ذلك كما يأتي فعلى ذلك يجري الاصل في الاجزاء ايضا ونحن نجري الاصل في اجزاء المفهوم دون الماهية لكونها
لا بد عليها فثبوتها مخالف للاصل بخلاف ما اذا كان الشك في اجزاء الماهية فانه لا يجري فيها الاصل فان الشك فيما شك في
صدق الاسم والشك في صدقه شك في شمول الدليل والشك في شمول الدليل شك في الامتثال ببعضها انما يجدي مع
اطلاق الامر ولا فلا وهو ظاهر وعليه لا يفرق الحكم بين الصحيح والاعم ويجري ذلك في الشروط ايضا ويعضد اجزاء الصلوة شيء مما يعتبر
فيها اما اجزاء مطلوبة به يثبت من الخارج بدليله فلا يأتي في تركها سهوا وهي ما دونه منها ومطلوبة منها فيما شرايط فلما كانت
شرايط وكالامر بالصلوة يمتثل بعضها في حال السهو بالاتيان بالماهية وفي حال العمد انما يمتثل بالاتيان بها وبالاجزاء المطلوبة واما
الشرايط فان كانت شرايط ماهية فيلحق باجزاء الماهية وكذا ان كانت شرايط طلبية فيلحق بالمطلوبة لنا عدم صحة سلب الاسم
الفاسد عما هو خارج عن الماهية جزءا او شرطا وصحة التقسيم بالصحيح والفاسد وصحة التقييد بالصحة والفساد من غير نقض ولا
تكرار وصحة الاستثناء وظاهر الاعادة في الاخبار وكلام المتشرعة فيما ترك شرطا او جزءا لا يتقوم ماهيتها به ولا استقراء في جميع
الاوضاع لغة وعرفا عاما وخاصا مع ظهور ان وضع الشارع على طبق وضع اللغة والعرف ولا سيما اذا كان هو واضع اللغات كالعربية
ويكثر استعمالها في الاعم مع كونه مقدما على المشترك والحقيقة والمجاز في التعيين وهو مبني على وضعها له مع تاييده بعدم لزوم المجاز في استعمالها فيهما
بخلاف ما لو كانت حقيقة في الصحيح منها او مستعملة فيها فكون العبادة المنهي عنها ظاهرة في كفيه ولم يقل بلزوم منه ولا من اكثر العامة

بل عدم جواز تعلق النهي بها لو كانت موضوعة او مستعملة في الصحيح فان الصحيح منها اما ان يمكن تحققه هناك او لا فعلى
الاول يلزم صحة المنهي عنه وهو باطل عندنا وعلى الثاني يلزم ان يكون غير ممكن الحصول فلا يجوز النهي عنه على ان المقصود تمييز
الحقيقة عن المجاز فهو مما يكفي فيه الظن بالاتفاق وهو يتم بما ذكرناه وللصحيح التبادر وصحة سلب الاسم عن الفاسدة والاخبار
الدالة على نفي الصلوة عما لا فاتحة فيها ولا طهور ونفي الصوم عما لا تبيت فيه بالنية وقضاء الحكمة في العبادات وانها
باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسد كذلك وانها امور توقيفية لا يعرف الا من قبل الشارع ولو كانت اسامي
للاعم لما كانت كذلك لان المرجع حينئذ فيها الى العرف دون الشرع ودوران الامر مع الصحة فلو اتى بالاجزاء جميعا مع الاخلال
او الاتيان بمانع لم يحصل بها الاسم ولو خلت عن الاجزاء والاركان كلا او جلا لبقي صدق الاسم والقطع بان لها اجزاء معتبرة
فيها مما لف منها ماهياتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون الجزء
وكلاهما باطل بالضرورة وان الفاظها لو كانت موضوعة للاعم لزم تقييدها غالبا بما يخرج الفاسدة بخلاف ما لو كانت موضوعة
للصحيح فالظاهر الثاني ان ذلك مخالف الاصل فيه اول الجواب عن الاولين بالمنع الا مع قرينة او خصوصية وهو لا ينفع وعن
الثالث بالمعارضة بالمثل ومع ذلك انما يجدي لو لم يتحقق الموضوع له او المستعمل فيه من الخارج وقد ظهر بما مر وشبهه
الدور هنا هينة وعن الرابع بمنع القضاء او لا ومنع حصر الحكمة ثانيا وعن الخامس بانه ان اريد حصر اطلاقها في ذلك فكلا كيف
واطلاقها في غيره كثير كقول الصادق ع في صحيح ابن مسلم اذا دخل وقت الصلوة فتحت ابواب السماء وصحيح زرارة قال لابي جعفر ع اصلحك الله
وقت كل صلوة اول الوقت افضل او وسطه او آخره وفقه اوله وخبر محمد بن قيس عنه ع قال قال امير المؤمنين ع من بيعه ولو بكلمة الا
وصام وصلى لكم صلاة اذا ذكر اسم الله عليه الى غير ذلك ولذا لو اريد ان استعمالها في تلك الحال في الصحيح لا ينفع لكونه مع القرينة ومع
لا شيء من الفاسدة كلمة ان اريد بالفاسد ما علم فساده فحق ولا يلزم بالادلة ما مر وان اريد ما لا نعلم فساده كمن اتى
بالماهية المعراة مع ما علم اعتباره فيها وشك في اعتبار امور ممكنة لم يتقوم ثاني تسميته داخل في متعلق الامر وبدونه الادلة
دليل على منع ارادته منه وهو الفرق بين المذهبين والثمرة بينهما على ان ذلك لو اتى في كون اللفظ ظاهرا في الصحيح فذلك
يقضي الى المعاملات فان فيها البيع متعلق خطاب الشارع الفاسدة ايضا مع ان ظاهر الفساد وعن السادس بان التوقيفية لا ينافي
ما ذكرناه كاللغات فانها توقيفية ايضا مع جواز اخذها من العرف فكما ان العرف مرآة للغة فعرف اهل الشرع مرآة للاصطلاح
الشارع مع انه ذلك ينافي استدلاله كغيره الى الدليلين الاولين وهو ظاهر هذا كله لو اراد بالعرف العرف الشرعي بخلاف ما لو اريد به
العرف العام فهو باطل قطعا وعن الجواب وعن السابع بانه ذلك مع كونه باطلا وغير ممكن الصحة تتم اذا لم يكن وضعها من
باب الاشتراك المعنوي مثلا الصلوة موضوعة او مستعملة في الماهية بدون ملاحظة غيرها والماهية باعتبار الاجزاء ايضا

مشتركة مثل الركوع فقد يشترك بين امور متكثرة وهكذا غاية الامر ان الشارع لم يعتبر الا بما امر من الصحيح فالخصوصيات معتبرة
ايضا ولولا ذلك لم يكن ما اسماء الالفاظ مهيتة ويكون مشتركا لفظا لا يفهم من احد والقول بكونه غير المعتبر بالاختيار منها البد
لا وليت صلوة واقعية ولعل هذا انما لم يقل به احد الا العلامة في محل قال اذ ما صلوة الاخرس والجنابي والمطوي فانها مجاز
ويحمله كلام من قال الصلوة هي الاركان المخصوصة ولما عرفت هذه صح ما يمكن فيها مقولة على الجميع بالاشتراك المعنوي
بالتواطي او التشكيك على ان النص بالاركان بخصوصها بل يهم مثل ذلك فيها فضلا عن الفقه غيرها من الاجزاء والشرائط ولا
مفر لهم الا ما قلناه من الاشتراك المعنوي او انكار كون غير واحد منها صلوة او الاشتراك اللفظي ولا يمكنهم القول بواحد لا في
تعين الاول وبالجملة هذا النقض مشترك وورود ورود ما ظهر به ورد عليهم ومنه يظهر الجواب عن الثاني مع انه انما يرد
صدق الاسم بدون الجزء في الاجزاء المطلوبة لا فيها المدخلية في تحصيل الماهية فلا اعتبار بطرد بالصدق في الثاني ممنوع
بل مشترك الورود وقد عرفت التحقيق ومن الثالث بانه يجدي اذا لم يظهر الحقيقة او المستعمل فيه وقد ظهر بما مر ومع ذلك معارض
بشيوع الاشتراك المعنوي في مثله وبان كون الوضع للتام يفضي الى مخالفة الاصل اقل مما لو كان موضوعا لمثل الاعم ولا
يتوهم عدم انطباق اكثر ادلة الاعم على المدعى فانهم جعلوا ثمرة النزاع في كلام الشارع مع ان التبادر واشباه المدعاة في كلام
المتشرعة فاما انه عدم النقل يثبت الاتحاد ولا فرق في ذلك بين القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه لظهور كون المتشرعة تبعا
للشارع في هذه الالفاظ فلم نقل بالتفصيل بين الحج وغيره على شيء حيث علله بالامر باتمام الفاسد لا يقتضيه فانه وجوب الاتمام بالامر
الثاني لا يستلزم صدق الاسم على الاعم وهو ظاهر بل ينبغي ان يكون مراده ان الشارع لا يتعلق طلبه واحكام المطابقة له بالفاسد وهو
غير المدعى والقول الاخير انما للفظ الذي كان مدلوله الماهية بتمام اجزائها الا انه يصدق بدون بعضها فاذا جعل اجزاء الصلوة
التكبير والقيام والركوع والسجود ونحو ذلك في الصدق على ان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه كما في الانسان
المقطوع الاذن وفيه نظر فان ما اعتبر في الموضوع له والتسمية من الجزء لا يتعلق بقاء الصدق بدونه بالنسبة الى ذلك كتسمية
انه ان لو فاوان لعنة قلعة والقضية مزوية والمثال غير مطابق فان الاذن ولا الاصبع ليس جزءا من مفهوم الانسان اصلا بل الانسان
جزء من مدلول ما كان علما له ومنه كزيد على انه ذلك يستلزم عدم صحة استثناء بعض الاجزاء من المركب وهو كما ترى وقد عرفت
انه مبني على الخلط بين اجزاء الماهية والمطلوب فتدبر فيها امور الاول بيان الثمرة على الاقوال المتقدمة هنا وفي الحقيقة
الشرعية فنقول على تقدير عدم استعمال الشارع تلك الالفاظ في غير معانيها لا يجري فيها هذا النزاع ومع ذلك يجري الاصل
في غير المدلول اللغوي انما شك في اعتباره ولو كان ذلك كما عند المشهور بعد المدلول اللغوي فالنقل الا عمي في الاركان وهذا
طريق غيره في غير ما ثبت من الشارع فيه استعماله كما في اكثر المعاملات واما على تقدير استعمال الشارع كما هو المعروف فعلى الاعم

١٦

اذ الصحيح يتحقق الاختلاف في موارد منها تعلق الاحكام فانه لا يحمل النذر على ما اختاره ومنها الترجيح في تحقيق مدلولها
فانه على الاول هو غير ما الشرع بخلاف الثاني لبنائه على الاجمال ومنها كيفية الاستدلال فعلى الاول يدفع المشكوك شرطا او شطرا
عنه كن بالاصل واما في الاركان وهي التي يتوقف صدق الاسم عليها فلا الا على قول بان هذا على تقدير الاطلاق في الحكم
بخلاف ما لو كان مجملا فلا يجدي الاصل مطلقا لعدم الدليل على كفاية المسمى على هذا وعلى الثاني يجري الاصل في المشكوك مطلقا للاجمال
المنافي لدليل الحاكم قاعدة الاشتغال ومن حكم من قال بجريان الاصل في الشروط كما في القول الاخير لا يعقل له وجه صحة الا
باعتبار العمومات كما لو ورد نفي الاعادة الا من امور خاصة مثلا او ورود نحو يا ابن وهكذا وهو غير المدعي فان الكلام مع قطع
النظر عن الامور الخارجية ومن ثم على القول بالاعم يحتاج الحكم بالفساد في غير الاركان الى دليل بخلاف القول الاخر فيتوقف الحكم
بالصحة مطلقا على الدليل ولذا لو شك في ركنية شيء او جزئيته وشرطيته او في كون شرط من شرائط الماهية او العلمية لزم
متابعة الاحوط فانه اذا تردد بين كونه جزءا او شرطا لزمانيا يأتي به مقرونا بنية القربة كما انه على التقادير لا يكتفي بحصوله
مثال مد ومنه في وقته والكل مما ان لقاعدة الاشتغال ومنهم من اكتفى فيما تبانيع فيه شرطا او شطرا ببطلان دليل الخصم بقوله
على انه لو كان يطلع على ما اوردناه عليه لرجع عنه ذلك بحصل الاجماع وهو كما ترى ومنهم من ادعى ان الاجماع واقع على عدم بطلان
العبادة بأي شك بل يختص البطلان بالاجماع فيما كان الشك مما يعتني به العلماء وفيه يجب الاحتياط الثاني اطلاق الصحة
على التقديرين فانها يحصل على المختار باتيان الماهية مع ما ثبت اعتباره معها بخلاف القول الاخر فانها يحصل بالاتيان بالماهية
وهو الماهية مع ما اعتبره الشارع فيحتاج في اثبات الصحة الى دليل بخلافه على الاول فانه فيما تبانيع فيه من الاجزاء والشرائط لا يحتاج
في الصحة اليه للاطلاق الدال على الامتثال والاجزاء والصحة ثم الصحة المعتبرة عندها هو موافقة الامر على تقدير علم المكلف
بينه وبين اسقاط القضاء بما يحصل بفعل الغير مثلا لو فرضنا انا امد ابرك ركنا من الاركان في الصلوة او شرطا من شرائطها
غير العلمية وانقضاء الوقت وكان جاهلا بالجهل الشارع ومعا فلا نقول انه لا عقاب عليه ولا لزم التكليف بما لا يطاق ولا قضاء
لعدم صدق الفوت فانه فرع تعلق الخطاب بعلم يتعلق لما مر ومع ذلك نسلم بان بالمامور به هذه سقط القضاء مع عدم اتيانه
بالمامور به ثم الصحيح لو قال بحجية الاستصحاب فاستصحاب الاشتغال الحاكم عليه ولو لم نقل بقاعدة الاشتغال بنفسها
تقتضي تحصيل البراءة وهي لا تحصل بالشك فان الاطاعة لا تحصل بدونها قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
فيجب تحصيل العلم او الظن المعتبر بها فانه ما لم يلزم تحصيل البراءة بعدما ثبت الاشتغال فان التكليف بادنى ما افاده
لكن لا يشبهان لم يثبت وعليه نظر فان الالفاظ اسام للامور الواقعية لا المعلومة ولا يعتبر فيها العلم الا في التركيب ايضا
ولا يتوقف توجه الخطاب الى تعيين كلمة بل الى العلم بالتكليف مع القدرة على الامتثال الجميع ظاهر بالتدبر لا سيما فيه

كما سيظهر ثم ان من لا واطي في جريان اجزاء اصل العدم في ماهيات العبادات يقول بلا علي عدم الفرق بينها وبين بقية
الاحكام فان الاشتغال بالمعدد بين اجزاء فانات وتفصيلا غير ثابت كما صح نفي الوجوب عن شيء مع العلم بثبوت حكم مجمل لعدم لزوم
تحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام فكذا اصح نفي الجزء المشكوك مع العلم بالاشتغال في الجملة قال ولا يوجب ايضا متى لج امور متعددة
وثبوت حكم لها الفرق بين ذلك فكما يتفحص من حكم المفرد بعد الاستقراء نتشبث باصل البراءة واصل العدم فكذلك في ماهيات
العبادات المركبة فانا لحصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين ان ماهية
الصلوة مثلا لا بد فيها من النية والتكبير والقيام والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة
قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هي منها ام لا ورأينا تعارض الادلة فيه فصح التمسك فيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب
فانه يفيد الظن بالعدم فيحصل من مجموع الامرين الظن بان الماهية ما ذكر لا غير وتحصيل اليقين لو اعتبر مشترك بين الحكم والموضوع
مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف نحكم بانقطاعه بما سواه
لا يمكن التمسك بالاصل وجوابه ظهور الفرق فان مع الجهل بالحكم شرط التكليف مرتفع لعدم العلم بتعلقه ولو علمنا ان له
في الواقع حكما فان مجرد ذلك لا يثبت الوجوب او الحرمة لاحتمال عدمها وكونهما خلاف ما هنا فالحكم مخصوص معلوم
والموضوع غير معلوم غاية الامر عدم تعيين حقيقة المأمور به تفصيلا وهو ليس من شرائط التكليف فان الالفاظ موضوعة
للامور الواقعية لا مدخلية للعلم في مدلولها وكذا لا يعتبر العلم في المداول في مقام التركيب لا فعلا ولا قوة نعم يشترط على
تقدير عدم العلم القدرة على الامتثال وهو مفروض الحصول فبان الفرق على ان اصل العدم مما لا يمكن التشبث في اثبات الماهيات
لكونه معارضا بمثله فانه كما يمكن ان يقال الاصل عدم جزئية شيء يمكن ان يقال الاصل عدم كون الباقي مدلولا للفظ ومستعملا فيه
فتعارضا وتساقطا فبقي استصحاب الاشتغال خاليا عن المعارض مع ان الاصل مما لا يكون له قابلية في تشخيص الماهيات فان
اعتبار شيء في مدلول اللفظ من الواضع وعدمه سواء ولا طريق الى الكشف عن المراد بخلاف وجود الحوادث فانه مسبوق
بالعدم ووجوبه استبدادا فاذا كان مشكوكا يبقى في حصول الظن بالحالة السابقة ولذا شاع وذاع ان الاصل كثيرا ما في اللغات
وما قال ولا يوجب ايضا متى لج امور متعددة وثبوت حكم لها الفرق قلنا ان اردتم انه مطلق الامتزاج لا يبقى فمنع جوابه ان الاصل
فهو حق ولا مدخلية له بالمقام بخلاف ما لو كان الامتزاج من باب التركيب وجعل المجموع شيئا واحدا وتعلق الحكم به فانه يمنع من
جريان الاصل لما عرفت من كونه معارضا بمثله وغيره نعم لو شك في اعتبار شيء معه شرطا او شطرا بمعنى انه يعلم شيء آخر
ويكون المطلوب بالامر الثاني المجموع منهما كان بالامر الشارع في الصلوة بقراءة السورة او الاستعاذة مع انها ليست من اجزاء
الماهية بل يتوقف وجوبه بالامر الاخر يمكن اجراء الاصل فيه فان ثبوت ذلك لما كان بالامر الاخر فشك في اشتراط الامتثال بالامر الاول

به في الحقيقة بني بناء الامر بين تقييد الامر به وعدمه والتقييد مثلا فان الاصل فيه رفع بمثلا انا نثبت كون الصلوة عبارة عن الاركان
وتعلق الامر بها مع كونه مطلقا او مجملا وشك في غيرها من الواجبات فيجري الاصل في غير الاركان فان الفرق بين اجزاء الماهية
واجزاء المطلوب وجواز اجزاء الاصل في الاخير دون الاول بعض كلماتهم يفرق بينهما حيث مثل بالاستعاذة وعدمه لاجل الماهية القراءة وهما
ومما لا يصح وما حكم بعدم انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر بالالفاظ فان الالفاظ اسامي
للمعاني الواقعية لا المعلومة ومتعلق الاحكام نفس تلك المعاني لا المعلوم منها ولا يعتبر مع ذلك امكان العلم بها بل يكفي القدرة
على الامتثال به نعم علمها مع عدم العلم يمنع تعلق التكليف بما الاول فقدم بيان ان الامر يدل عليه واما الثاني فظاهر فانه لو اعتبر
العلم فيها لزم عدم وجوب تحصيل الاحكام وجواز ترك تحصيلها وبطلانه واما الثالث فلظهور بطلان لزومه مع عدم مقتضى لاعتباره
لا لغة ولا عرفا ولا عقلا واما الثالث فلجواز التكليف بالمجمل مع القدرة على الامتثال كما هو المعروف بيننا بل ذلك ثبت ان الاشتغال
بالواقع لا بالقدر الثابت لكم فيجب تحصيل البراءة عنه ومما ذكرنا تبين عدم جريان الاصل في الموضوعات اللغوية ايضا اشارات
الحقائق الثلاثة اما لا يوجد منها الا واحدة او يجتمع فيها اثنان او الجميع فعلى الاول وهو لا يتحقق الا بحصول اللغوية الى الغير
في وجه يتعين حمل اللفظ عليه تحصيلا للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو والعبث والا لزم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق
وعدم الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب كما يتعين حمله على الحقيقة الشرعية على تقدير ثبوتها فان الفائدة في وضعها
وعليه اتفاق الاصوليين واما على تقدير اجتماع اللغوية والعرفية خاصة فيقدم العرفية مع هجر اللغوية لظهور اللفظ فيه لكونه
هو المتبادر عندهم قطعا قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الخبر ان الله احد من ان يخاطب
قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم ويفهمونه ومع عدم هجره فصرح في المنهاج والنهاية والتهذيب وا
المحصول مشتركا وفيه نظر فان اللفظ كان في الاول ظاهرا في المعنى الاول ثم بنفسه اما ان ينقلب الى ان يتبادر منه الثاني اولا فان تبادر
فهو الحقيقة العرفية ولا حقيقة في الاول ومجاز في الثاني ولما يحمل الاطلاق الشهرة لو قيل بتساوي الاول لكان كل منهما مرجوحا
باعتباره فهو لا يصير منشأ للاشتراك فان ذلك التساوي ليس بالوضع والاشتراك انما يحصل بها الا ان يقال ان اللفظ بنفسه كان
ظاهرا في المعنى اللغوي فلو صار ظاهرا في الثاني بدون تساويهما يلزم الطفرة فان ظهور الثاني انما هو لاجل الغلبة فيتدرج
حتى يستعمل فيلزم ان يصير مساويا للاول قبل التعين وهو ظاهر ثم لو كان اللفظ اصطلاح خاص كما يكون لبلد المتكلم او المخاطب وبلد
السؤال فالذي يظهر منهم في اعتبار الاطلاق الكل اختلافهم فيه فالمحكي عن السيد انه فسر بالمدني مثلا تارة بان المتكلم من اهل
المدينة فاجاب بالالفاظ المعهودة عندهم واخرى بان الغالب كونه بمثل بلده فاجاب بالفاظه واما بعضهم في المختلف بانه
لا اعتبار بلغتهم بل ببلد السائل ان اطلاق الجواب تماما على تقدير علم السائل بالمراد وهو يكون بحمله على ما يعهد في بلده

قال ولهذا لو اعتبرنا في الصاع تسعة ارطال بالعراقي وعوضنا عادتهم وفي الذخيرة بعد نقله عن السيد بانهم من اهل
المدينة فينبغي حمل كلامهم على عادة بلدهم وعندي انه لو قالوا انا السؤال كان في المدينة والاقرب ان الاولى انما يحمل على
بلد السؤال كما لا يخفى على من تتبع مجاري العادات كما نحسن وحكى الجواب عنه بان المهم في نظر الحكيم غاية ما يهم السائل وذلك
انما يحصل بمخاطبته بما عهده من عادة بلده دون بلد العالم وكلامهم في هذا متجه وهو صحيح يدل عليه في الاستقصاء والتقي في بعض
كلام صاحبي في شرح الروضة وظاهر السابق وفي الروض من جملة ما يعلل تفسيره بالعراقي بان المرسل عراقي فاتاه بلغة وعادة
بلده لوجوب كون الخطاب من الحكيم متواضعا عليه مبنيا على الحقيقة الى ان يدل دليل على ارادة المعنى المجازي حذرا من
الاغراء بالجهل وذلك يقتضي وجوب رعاية ما يهمهم ويتعارفونه لما بعث اليهم يعرفون لمعارف بلدهم ولا ظهر حمل كلامهم
على اصطلاحهم حملا على عادة الناس وضبطهم وشيوخهم علمائهم دار باب صنايعهم وحرفهم وغيرهم في مكالماتهم وديدنهم فيها
وهذا طريقة معروفة عن مخيلة على احد بعد التدبر بعين كافة الخلق ولذا قدمنا تقديم الكل الحقيقة الشرعية على اللغوية
والعرفية نعم لو علم عدم علم المخاطب باصطلاحه يتعين عليه متابعة المخاطب وبيان اصطلاحه ولا لزم الاغراء بالجهل والتكليف
بما لا يطاق وهو يتم اذا كان وقت الحاجة واما في غيره فيحتمل ان يقال بعدم الفرق تعويلا على ان الفحص على المخاطب في تحصيل ما يتوقف
عليه فهم الخطاب ومما يؤيده عدم متابعة نبينا صلى الله عليه واله وعليه واوصيائه لغات السائلين في خطاباتهم ومكالماتهم فلم يرد منه
الا بالعربية وتضييقه آحدهم ولبس منام برهام فاسقر ان ثبت لا يقتضي بعديه على ما ذكروها امور **الاول** ان ما ذكره في المختلف
من ان اطلاق الجواب انما يتم على تقدير علم السائل بالمراد وهو يكون بحمله على ما يعهده في بلده فيه انه لا يتم اذ فرضنا كون السائل
عالما باصطلاح المتكلم وهو الشايع فيه والمفروض في البحث وفي غيره اذا كان محل الحاجة او مطلقا يتعين ان يخاطب المتكلم باصطلاحه
لعدم جواز الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق كما لو فرضنا عدم علم المتكلم بثبوت اصطلاح للمخاطب يتعين ان يخاطبه باصطلاح
نفسه وكلاهما خارج عن الشايع فيه وما ذكره من قضية الصاع ان ثبت بدليل آخر فلا كلام فيه وان كان لما ذكره فهي كالمسألة
بلا فرق ولا حجة فيه **الثاني** ان ما وقع في الذخيرة لا يجدي هنا فان ما يشهد لمجاري العادات انما يكون في المعاملات
الواقعة في البلاد لا مطلقا لا في تعبيرات الواعظين لو حكي في المواضع ما بيوم ومكون كما يحي بعده ولا يكون يحمل على عادة بلد
الحكاية وايضا مع ذلك مخصوص بالموازين **الثالث** ان ما ذكروه من ان المهم في نظر الحكيم رعاية ما يهم السائل حق ولكن يجدي ههنا
فان التكلم على اصطلاح المتكلم ان ثبت كونه على مجاري العادات فالاهتمام انما يقتضي اهانته او اقامة القرينة لو اراد خلافه فالمهم
في المقام تحقيق مجاري العادات في مثله ولا ينفعه ما ذكره وعلى اي حال لا ينافي الاهتمام في اجراء السؤال الخطاب على اصطلاح
المتكلم **الرابع** ان ما ذكره من مراعاة الحقيقة وكون الخطاب جاريا عليها الى ان يدل دليل على المجاز فهو من غريب الكلام

فلذا

اشارة الى تقديم عرف المتكلم

فان شيئا من الصور لا يسلم من المجاز وان كان بعضها اظهر فان استعمال الكلمة على اصطلاح المتكلم نفسه ليس فيها مجاز على التقدير
الاخير بل يكون من باب التغليب في الاستعمال لا من باب الاستعمال بالعلاقة حتى تكون مجازا وهو ظاهر لان تكلم العجم بالعربي
وبالعكس وهكذا ليس مجازا ولا قرب منه ان يجعل ذلك مقتضيا الى مراعاة اصطلاح المخاطب مع انه لو تم لدل على لزوم تكلم المتكلم باصطلاح
نفسه ومما ظهر تقديم عرف المتكلم مطلقا سواء كان مختصا به او مشتركا بينه وبين غيره ولا سيما مع تعدد المخاطبين واختلاف اصطلاحاتهم
مانهم وتعددها فانه يتعين حمله على اصطلاح المتكلم فانه لو حمل على اصطلاحاتهم لزم استعمال اللفظ في المعاني المتعددة مجموعا
وهو باطل كما بين واختلاف الافهام يجري باختلاف الاصطلاح من دون مدخلية امر آخر وبطلانه غني عن البيان وفي كلام غير واحد
تعين حمله على الثاني معللا بانه لولاه لزم خطابه بما له ظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وفيه ما فيه هذا اذا كان
للمتكلم اصطلاح او لغة وأما اذا لم يكن كذلك كما لو ورد خطاب من الله تعالى على قوم فالمدار في غير الالفاظ الشرعية على ما لهم وصفا بقوم
عموما وخصوصا فلا اختلاف وعليه ظاهر هذا كله بالنسبة الى البيان فان تنازع من تنازع فهم علما او لفظا فلا اشكال وكذا لو شك
في صدور ما اختلف فيه عدم لاصالة تعدد النقل كما لو شك في التعدد والوحدة لاصالة الوحدة وظهور هذا فيما لو ثبت الاختلاف
والمعتبر عرف الحاضرين لاختصاص الخطاب بهم دون الغائبين على وجه ثبت الاختلاف كما لو كان للفظ حقيقة لغوية ووجدت في العرف
حقيقة عرفية عامة او خاصة فان كان مقدما عليه وكان الخطاب فالخطاب تابع للثاني لكونه الظاهر عندها والمتبادر وهو لسان
القوم وان كان مؤخرا فالاول لما سمعت وان تعين تقدم احدهما بعينه او البعد عن الاكتفاء ببرحله على احد المشكوك فيه
في زمان صدوره كان عرفا خاصا كالحقيقة المتشرعة او الشرعية على القول بثبوتها بالتعيين فالاول لما ليناه لاصالة عدم النقل او
كان عرفا عاما فقد اختلفوا فيه فمنهم من قدمه وهو الاظهر لندرة النقل في العرف العام بعد الشرع فيلحق بالاعم الاغلب مع ان حقيقة
الشرع منطبقة على العرف غالبا دون اللغة واستدل بالاستقراء وعلل بعضهم بان تتبع الخطابات الشرعية كاشف عن طريقة
الشارع في طريقة العرف في المحاورات والمخاطبات دون اللغة وردوا بان الاستقراء انما كان فيما علم كونه عرفا لاهل عصره فلا كلام
فيه غيره لا استقراء ان كان فيما علم ويمكن دعوى رجحانه والتبادر وللقول الآخر اصالة بقاء المعنى اللغوي ويرده ما تقدم وما
في غاية المراد اذا تعارض حقيقتان لغوية وعرفية يحمل على العرفية في الاصح لان العرف كالناسخ ولسبق الذهن وقيل يحمل على اللغوية
لورود الشرع بلغة العرب فالم ينقل الشرع لفظا الى معنى فهو باق على اصله هذا ان غلبنا العرفية على اللغوية فيه ما فيه نعم لو لم يتعرض
للمعنى العرفي ارباب اللغة تعين تقديم اللغة فان تكلم وهجرهم يؤيد معه حصوله في عصر الشارع ولا سيما مع تصحيحهم او تعينهم
بنفي العرفي هذا كله اذا امكن حمل اللفظ على ظاهره واما اذا لم يمكن فيما يكون للفظ حقيقة شرعية او اصطلاحية فاذا تعذر تعين
حمله على الحقيقة اللغوية او العرفية ان كانت وفي المختلف في بحث صلوة الجمعة اذا دار بين الحقيقة اللغوية والمجاز الشرعي فحمله

في ما لو تعارض عرف المخاطبين والغائبين الاول

حجية القول ... الجمع الاخر

على الحقيقة اللغوية اولى لجاعلكن قال فاصلة اسطر يتعين حمله على المجاز الشرعي ومنهم من استظهر عدم الحمل على المعنى اللغوي مع
تعدد المعنى الشرعي معللا لبعد الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فاذا استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني اللغوية ان ثبت ففي
غاية الندرة والشذوذ وعلى المختار فيما لو تعارض بين المعنى اللغوي والعرفي من تقديم العرفي فلو تعذر حمله على المعنى اللغوي
ومنهم من انكر وبالعكس على القول الاخر وليس ذلك من باب المجاز بل الظاهر كونه من باب التبعية في الاستعمال وهو معروف متداول
والظاهر حمله من باب المجاز بل الظاهر كونه وعلى تقدير تعدد الحمل على الحقيقة واستعماله في المجاز لكن لا يخلو اما ان يكون
للفظ حقيقة عرفية وشرعية فتعين حمله على المجاز اللغوي واما لو كان له احديهما فهل يحمل على مجازها نفسها او على مجاز اللغوي
وجهان الظاهر الاخير فان بناء الاصطلاحات والعرف العام ليس على هجر اللغة مطلقا بل فيما تحقق له اصطلاح على مجازها نفسها
او على مجاز اللغوي وجهان الظاهر الاخير فان بناء الاصطلاحات والعرف العام وعرفه يتحقق بذلك بالنسبة الى غير المعنى المصطلح
عليه الموضوع له لا مطلقا فلا يتجاوز الى غير ذلك من مجازاته هذا كله مع اغماض العين عن تعدد المجاز وتعدده وعلى تقدير الثاني
لا يناسب المقام اللغوي فلهذا فلا اشكال لو انما انما تعدد وانحصر وما يصير محلا للتعامل معه وعلى تقدير ملتفت للامة اشهر متعين
حمل عليه ولهذا على القول بعدم ثبوت الحقايق الشرعية اذا تعذر الحقيقة العرفية او اللغوية يتعين حمل اللفظ على المعاني الشرعية
وكذا اذا كان مقصود من الباقي اقرب الى الحقيقة ولو تعارض بين الثلثة فالاشهر مقدم على غيره فانه هذا الامر في كلا لهذا
لا الفاظ وحملها على المراد على ما يتبادر فيها سوآء كان حقايق او مجازات بالمعنى الاخص او الاعم في الكلام الى الاعراب ولا شك
ان الاشهرية مدخلية في السبق فيه من قربية المفهوم من الاعم النسبة الى الحقيقة ولعظيم قصدا ولا ان المطلق
يحقق المشتبه بالاعم الاغلب ولا ينافي ذلك كونه سببا للسبق والتبادر كانوهم بعضهم فجعل مقتضاه نقل يتم لا الاشهر ولعلم يكن مبادرا
منه فان ملاحظة الشيوع والغلبة يتبادر فاها هو الاعم الاغلب فهو مقتضاه هنا ولوكان ما يجدي هنا الا الاصل استلزامه
السبق والتبادر ولذا لو تردد في الامر بين حمله على الاستحباب او الوجوب بالشرطي حمل العام بين التخصيص ومجاز من تقدم الاول
ولو تعارض بين الاقرب والاعظم مقصودا فالاخير مقدم فان الاهتمام بحسب القصد اقوى في الترجيح وهو ظاهر بالتدبر ثم منهم
من حصر اسباب تعيين المجاز في الاقربية والاظهرية والاعظمية بحسب القصد ومثل للاول بنحو لا صلاة الا بطهور وللثاني بالنبوي
رفع عن امتي الخطاء والنسيان وللثالث بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ففي الاول جعل الاقرب نفي الصحة وفي الثاني نفي الحرج وفي
الثالث الاكل ومنهم من حصرها في التبادر والشهرة والقرب وفيهما نظر فان مدار فهم المطالب من الالفاظ على الظهور والسبق
فالم يؤد شيء الى تعيين المعنى فلا يفيد بل الشهرة والقرب وكون شيء اعظم مقصودا مع الظهور والتبادر لا انه بعيد من المجاز
المناسبات العقلية التي لا يوجب ظن الارادة من حيث اللفظ وهو باطل مع ان في ترك الاول الشهرة والثاني الاعظمية بحسب القصد

ما لا يخفى ثم ينقسم الاقربية وغيرها مما مر الى ما يكون باعتبار ذات المعنى وهو ظاهر والى ما يكون باعتبار امر يتسبب اليه او غيره من
الامور الخارجية ولذا كان بالاعتبار الاول منافية الى كما في الخطاء والنسيان والصلوة باعتبار الرفع والنفي والحديثين المتقدمين
وبناء على كون المجاز فيهما في الكلمة كما ان التمثيل هناك كان بهذا الاعتبار ويجمعهما يندرج في مجاز الحذف ويظهر بالتدبر
هل يرجح الاقرب بالارادة بنفسه او بتوسط كونه مظنة للاشتهار الاظهر الاول نا نالاقرب بعد التعدد بين المفهومين مع اشتراكهما
في اصل العلاقة مدخلية لقوة الانتقال وضعفه مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنهما وبذلك يشهد الوجدان الصحيح
والطبع المستقيم وما يقال ان تقارب المفهوم بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب
التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور
ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر فيه ما فيه وللثاني ان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي
الرغبة في استعماله المفضية الى غلبته واشتهاره ولذا ترى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقويها علاقة مع اشهرها
استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ورودا في المحاورات وحيث كان القرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم
به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تأثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القريبة ولو كانت الواسطة التي هي الاشتهار
سببا اصليا للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم بعد مطلقا ضرورة كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء واسطته ايضا
واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا وفيه ان القرب وان قلنا بانه يفضي غالبا الى
الاشتهار لكن له بنفسه قوة يتعين للارادة فلو علم بعدم الاشتهار او ثبوته او شك فيه فلو قوة للترجيح وان اختلف في
وهو المطلوب على انا اعترف بان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي الرغبة في استعماله وهو مما
يكفي للتعيين ويفضي اليه بدون ملاحظة ما ذكر من الشهرة المسببة منه ومما ينبغي ذكره تقديم اقرب المعاني وارجحها
وبين غيره فيما اذا تردد النقل بينهما ويكون النقل تعيينيا لكونه في حكم المجاز بخلاف ما لو كان متساويين او كان النقل تعيينيا
فيتعين فيهما التوقف اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلان مدار النقل على ما يتعلق بالمراد ولا دخل له بالقرب والبعد الا ان يوجب
الغالب في مثله مراعاة القرب وفيه شك اما لو تردد النقل بين التعيني والتعييني فيمكن تقديم الاول للغلبة فيجري فيه ما مر
وكذا الكلام في المشترك اذا اشتهر في احد معنييه او معانيه وينبغي عليه حمل الطهارة في اية المس على الطهارة من الحدث
على الاظهر من كونها مشتركا بينه وبين ما يقابل الخبث وتقديم اشهر الاسامي والكنى والالقاب على غيره في الاسانيد ونحوها
فلا نافي البعض الا ذا وجب فيه منه علم بعقده على شيء واعرب منه انه قال لا ريب ان تعدد الملاذ ينصرف الذهن الى المشهور
لا الى غيره من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف **اشارة** اللفظ المستعمل في العرف والعادة اما

ان يكون مداره على التسبب او على كشفه من مدلوله فنفي الاول بنى على ما ثبت بالدليل ويتبع وهذا الدليل طريف معروف
مثبت في المحاورات العرفية كما لو قال الاحد لغلامه اذا قلت الله اكبر فاضرب او اعتاق الخادم بي ومن هذا الباب حكم الشارع في
الوصية بالسهم على الثمن وبالجزء على العشر وبالشيء على السدس وفي النذر بالصدقة بالكثير على ثمانين درهما على الاقوى
وعلى السدس في الاول والسبع في الثاني في قول الحر بعتق كل مملوك قديم على من مضى في ملكه ستة اشهر فصاعدا
وبصوم زمان على خمسة اشهر وحين على ستة اشهر ومما يناسب جعل سكوت البكر كاشفا عن الرضا مع كونها ... واخلاء العقد
عن الصداق كاشفا عن الرضا مع كونه خمسمائة درهم واما الثاني وعليه مدار نظام عيش بني ادم من بدايتهم الى نهايتهم في
محاوراتهم فالظاهر منه الحقيقة اذا كان متجردا عن القرينة سواء كان متحد المعنى او متعدده فان بذلك جرت عادة ارباب
اللغات وعليه استقر بناء محاوراتهم بحيث لا يشك فيه احد على انه لولاه لارتفع النظام من البين ولو لزم التردد بين المجاز والحقيقة
وغلبة الاجمال وشيوعه وجواز تحصله من حمل اللفظ على الحقيقة وتكذيب من اسند الى المتكلم الحقيقة بمجرد الاطلاق
وتقبيحهم عرفا الى غير ذلك والكل ظاهر الفساد ولذا وقع على هذا الاصل الاتفاق بل الضرورة في جميع الاصقاع والاعصار في
جميع اللغات فلا يحمل لفظ على غير الحقيقة الا بالقرينة هذا مع ان فائدة الوضع وهو اعلام ما في الضمير باللفظ الموضوع للمعنى
مما لا ريب فيه ولا شك يعتريه وعليه يبتني احكام الشرع وخطاباته من البداية الى النهاية بل احكام عامة العقلاء ومخاطباتهم ولا
يخرج منه الى ما سمعت من التسبب الا بالدليل وما قيل بان صحة قيام المجاز مخالف للاصل من وجهه وما قيل الثاني فلا نسلم
ان الحمل على الحقيقة مطابق من الحمل على المجاز الا ترى ان علماء البلاغة اطبقوا على ان المجاز ابلغ من الحقيقة في غرائب الكلام لو اراد
به ما ابينا في ما قلنا فانه مع كونه مخالفا للاتفاق يستلزم ان يحتاج الحقيقة الى القرينة وهو ايضا مخالف للاتفاق وان قيل ان ما ذكر
من ابلغية المجازات اراد منه تعيين حمل الكلام عليه فهو كما قبله ولم يرد القوم منه ذلك قطعا مع ان البلاغة مطابقة الكلام
لمقتضى الحال مع حسن النظم والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز كذا بالحقيقة بل ربما
لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح
كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون القرآن بليغا اصلا او بتمامه وكلاهما باطل بالضرورة فالحال لا يقتضي
المجاز في جميع الاحوال حتى يكون المجاز ابلغ من الحقيقة بقول مطلق بل لكل مقام مقال ولكل مقال مقام وانما اراد منه ابلغيته في
الدلالة على المطلوب من الحقيقة لكونه بمنزلة الشيء ببينة وبرهان كما هو مراد القوم وبه صرح بعض محققيهم فهو مع كونه
خلاف ظاهر كلامهم اجنبيا مطلقا ولا سيما بالنسبة الى ما نحن فيه فان ذلك لا يستلزم حمل اللفظ عليه عند الاطلاق نعم ذلك انما يجدي
اذا كان المقام مما يقتضي نكتة المجاز وهو فيما نحن بصدده محل منع ولنمهد لذا الرجوع الى المحاورات العرفية وغيرها ولا سيما الشرع عند

التي يقصد

التي يقصد بها بقاء احكامها في الاعصار المتمادية والقرون المتطاولة هذا كله فيما كان اللفظ حقيقة واحدة او اكثر واستعمل
ولم يقترن بقرينة منافية لها واما لو استعمل في معنى او معان ولم يعلم كونه حقيقة او مجازا فيه فلا يخلو اما ان يكون له حقيقة ثابتة
ام لا وعلى الثاني اما ان يكون المستعمل فيه واحدا او متعددا نفيا ولا خلافا في ان السيد ان على ان الاصل في الاستعمال هنا
انه الحقيقة والجمهور على ان الاستعمال الاعم منها ومن المجاز وقال الخوانساري الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا
وفي كتبهم مذكورا الا انا نعلم ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل ظن بكون الاسناد التركيب وانهم
قد صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى
حقيقي له نعم اذا كان استعمال اللفظ في معنى قد شاع وذاع وتكرر وتكثر ربما يحصل الظن بانه معنى حقيقي له وتحقق ذلك
في اكثر المواضع التي تمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم الانتفاء ومنهم من فهم منه جعل الاصل المجاز ومنهم من فهم منه الميل الى
ذلك ومنهم من فهم منه اختيار ذلك ومنهم من فهم هذا من عبارة ابن جني المعروفة في الخصائص لانهما عليه نظر بل ادلتهما تؤذن
بالتوقف ومن العجب نسبة القول بان الاصل في الاستعمال الحقيقة هذا الى المشهور وهو غريبة بل الامر بالعكس ما يدل عليه
الا غير كون المجاز غالبا وهو لا يستلزم المدعى فانه لم يعلم انه اراد ذلك مع القرينة او لا ولم يؤذن كلامه بالاول كيف وقد اشتهر
ما في كلامه وقد خص ومع ذلك لم يجعله احد على الخصوص ومنهم من نسب الى المشهور التوقف وفيه نظر كما فيما نسب اليهم
من القول بكون الاصل فيه المجاز فان المشهور نفي دلالة الاستعمال هنا على الحقيقة والمجاز معا وانما التوقف في الحمل على احدهما
ولا ينافي ذلك ما يقولون في التعارض بين الاشتراك والمجاز من صور تعارض الاحوال المجاز خير من الاشتراك فانه ترجيح من اجل
كثرة المجاز وجودا او غيرها لا من اجل كثرة الاستعمال والعلاقة بينهما وباني فيما بين يديك بيانا كيف كان فالاظهر هو المشهور
فان الاستعمال من حيث هو اعم من الحقيقة والمجاز بمنزلة الجنس لهما فلا يدل على واحد منهما فضلا عن غلبة المجاز على
الاشتراك وكون الوضع خلاف الاصل ولا يستلزم الاستعمال التعدد ولا الاشتراك خلافا لما يبتني عليه اساس
اللغات فان مدارها على فهم المراد من اللفظ الا من القرينة وهو لا يتيسر الا بالوضع للمعنى الواحد وهذا كله فيما لو كان بينهما
علاقة والا فالمتنازع فيه حقيقة لعدم امكان غيره الا ان يقال بانه مجاز لا حقيقة له وهو غير ممكن او غير واقع او غير شائع فيتعين
الحكم بكونه حقيقة فيكون اللفظ مشتركا وبهذا ظهر فساد القول بالتوقف بل المخالف مطلقا ان غلبة المجاز بمعنى غلبة
استعماله كما هو مقتضى كلام ابن جني غريبة بل الامر بالعكس كيف ومعاجم اللغات ثبت لا على الحقائق كما هو المشاهد المعلوم
ولا يجديه لو ثبت ذلك في كلام الشعراء وارباب الخطب فان كلامنا فيما يبتني عليه كلام اهل العرف ولو قيل ان ما ثبت البلاغة
والفصاحة ادعوه لا الى ادعاء كثرة المجازات في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله لو ادعى ذلك وعليه الكلام فيها قلنا لا نسلم

في معاني انه لو استعمل اللفظ في معاني كان احدها حقيقة والباقي مجازا ... حكم بكونه مجازا فيها كما هو المشهور او حقيقة كما اختاره السيد

انتفاء مراعاة الفصاحة والبلاغة وهو ما الى كثرة المجاز فانه في البلاغة يعتبر كون الكلام بحيث يناسب مقتضى الحال وهو فيما نحن
بصدده ليس الا بالاتيان بالحقائق فان الباب باب تحقيق الادلة والاحكام من الكتاب والسنة كما هو المعلوم لاهلها وثانيا ان قولك
انا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول لجميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم
البطلان وانا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو انه قلت محالا ما دام اسلم لكن قد ضربت من جميع
جوانبه فهما مجازان من حيث ومن لو قلت انا قلت رايت زيدا او ضربت زيدا ليس اشارة الى هذه الجملة الشاهدة لنظر قابل الزيادة
والنقصان والتبدل لعلها انما هو الى اجزاء اصلية لا يبقى بها شيء من ذلك فاعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب
وما استند اليها فكان مجازا مع ان الرؤية انما يتناول سطح الظاهر وليس ذلك تحقيقه زيد بل انما هو خارج عنه او جزء منه
اجاب في النهاية عن الاول بان المصدر دال على الماهية من حيث هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وعن الثاني بان التجوز
في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف فهو وجيه والقول الاول دعوى **والثاني** ظهور الاستعمال في المعنى الذي يعتبر استعمال
اللفظ في الشيء انما لا شياء المشتركة كاستعمالها في الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في الواحد دليل على ان اللفظ
حقيقة فيه فكذا المتعدد وفيه موضع انه مبني على ما هو مبني بانه ينتقض بالمجاز لما بينه من ان لغة العرب انما يعرف باستعمالهم
ولانهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فكذلك هنا واجيب بان الحقيقة
هي الاصل في اللغة والمجاز خارج عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة ولا مجاز له ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة
له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال فاما ما ينتقل من اللفظ المستعمل الى انه مجاز
بالدلالة وثالثا بان اصل اللغة ما اوقفنا هنا على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك منهم ضرورة مع المداخلة لهم
والا لا ارتفع النزاع فتعين ان يكون حقيقة وحصر طريق اتفاقهم على الضرورة قال ... وهذا التجوز في هذا الموضع على الاشتراك
لم يعهد مثله في باب المجاز وفي خروج هذا الموضع عن بابه دليل على بطلان الدعوى **والثاني** غلبة الاشتراك على المجاز فانا نكلم
باقسامها مشتركة اما الحروف فلا يشهد له كتب النحوية واما الافعال فالماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك
بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير فيكون الحمل عليه اولى مع الاشتباه
الحاقا للمشتبه بالاعم الاغلب **والثالث** ان الاشتراك فوائد لا يوجد في المجاز والمجاز مفاسد لا يوجد في الاشتراك اما الاولى
فكالاطراد وصحة الاشتقاق من المعنيين والتجوز فيهما وتعين احدهما بتعدد الاخر وظهوره بادنى القراين بخلاف المجاز
اما الثانية فلان المجاز مخالف للظاهر ويفضي الى الخطاء ويتوقف على القرينة والوضعي والعلاقة بخلاف الاشتراك ولو عورض
بفوائد المجاز كالتوسل به الى انواع البديع من الجناس ... بالتسمية بل ... والقلب والترشيح ... الا بلية والموازنة

ورد العجز

ورد العجز على الصدر والسجع والمطابقة والروي وكالابلغية والاوجزية والادقية طبعا او معنى وبترادفا فادة او تعظيما او تحقيرا
وبمفاسد الاشتراك من تاديته الى ضد المطلوب ونقيضه ونظيره الى ذهنيتي بحسب معنييه واخلاله بالفهم عند خفاء القرينة
بخلاف المجاز اجيب بان فوايد المجاز مشتركة ومفاسد الاشتراك لو ثبت معارضة بمفاسد المجاز فيبقى فوايد الاشتراك سليما
عن المعارض فيترجح والجواب عن الاول فلم من ان الاستعمال بطبيعة جنسية لا يدل على الحقيقة ولا على المجاز ولا سيما انما
تعارض المجاز والاشتراك وما ذكره من ان لغة العرب انما يعرف باستعمالهم لو ادل على الاستعمال المطلق فيتفرع مع انه انما
مبنى ما ذكره اولا وحاصله في حكم الاستعمال في المعنى الواحد اذا لم يدلونا على انهم متجوزون قياس مع الفارق مع ان ادعاء
القطع في دلالة الاستعمال فيه ابتهضل نظر او اما الدلالة فيه بنفس الاستعمال لا بنا فيه الاتفاق في الحكم على الحقيقة كما يظهر
منه ويصح جماعة من الاواخر وعليه يشهد كلامهم في بحث تعارض الاحوال الاحتمال الا ان يكون الاتفاق حاصلا باعتبار امر
اخر وهو لزوم كونه مجازا بلا حقيقة مع انه امر نادر او غير واقع لا عبرة مكي كما ذكره وبان المجاز هنا تسليم فلا يلزم ما ذكره
ولا سيما التوالطاردية مع شيوع الاخيرة لا تشعار نفي الظهور بالحقيقة وحصر اعلام المجاز من ارباب اللغات بالضرورة غير
عن الجواب ولا يقول به احد حتى السيد نفسه كيف يمكن التفوه به مع انه مما وقع عليه الاتفاق بل السيرة من العلماء معرفة المجاز
بالامارات وبعد فيه ما فيه وما عن الثاني فبان غلبة الاشتراك مما يكذبه الوجدان وما ذكر في بيانه ظاهر الفساد فان فعل
الماضي والمضارع ليسا مشتركين بين الخبر والانشاء بل حقيقتان في الاول مجازان في الثاني كما ان اشتراك المضارع بين الحال والاستقبال
انما هو بالاصل الشائع فيما ليس كذلك اشتراك فعل الامر بين الوجوب والندب ونحو ما ذكر في الحروف ولو فرض ثبات الاشتراك
فيها الا ان الاصل معانه على تقدير القول به لا يتم مطلقا وعن الثالث بان الفوايد المطلقا سيما لا يكشف عن الوضع كما ياتي ولو سلم
ان الغلبة اظهر منها في الكشف عما هو من مدة المجاز بل الحقيقة او عدم وقوعه او علم امكانه بانه هو الحقيقة في الثاني من
الاقسام وهو ان يكون ما يمكن كونه معنا حقيقيا فيه واحدا مع ثانيه بما هو من الاتفاق نقل ظاهر الادعي فيها فضلا عن ان
الحقيقة اولى من المجاز لتوقفه على امور اربعة بخلاف الحقيقة فانه يتوقف على واحد منها وهو الوضع وما يتوقف على الاكثر ابعد
وجودا مما يتوقف على الاقل وما ذكره في النهاية من ابن عباس قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الى ... في بئر فقال احدهما
فطرها اي ابتدائها والاصمعي قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملآ فادعي غلبة كون الالفاظ
حقايق ومع ان المتروك لخصائها فيه ومنهم من جعل مبنى الحكم على الحقيقة على اصالة المجاز للحقيقة وتبعيته وفيه نظر واستدل
بان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه فانا المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا
اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع لهمعنى بازائه لا يتوقفون في ذلك ولا يرتابون

فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى بوجدانه في اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد
فان تعريف اللغات بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما يعرف اللغات غالبا باستعمال الادباء بها وبواسطة الترديد
بالقراين وبالجملة ما اثبتناه من الاصل في الالفاظ الحقيقة يعني وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي مع انتفاء الصارف عن
الارادة ثبت الاصل بالمعنى الذي نريده هنا ايضا اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد فاذا كان الاصل ان المستعمل
فيه هو المعنى الحقيقي لزم كون اللفظ حقيقة فيه قطعا فان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو الاستعمال الذي
الترديد بالقراين واما التصريح بالوضع فغير معهود منهم بل لا يكاد يتحقق ذلك الا في وضع الاعلام والعرفيات الخاصة
وبان اللفظ لو لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هنا معنى آخر حتى يتبادر
في الفهم والتبادر دليل الحقيقة وفي الكل نظر اما في الاول فلمنع دلالة الاستعمال على الحقيقة فانه اعم منها ومن المجاز
والمجاز لا يدل بنفسه على شيء منهما ولذا ذهب جماعة من المحققين فلو قيل سلمنا ولكن يدل الاستعمال بشرط وحدة المستعمل
فيه قلنا لا يبعد الا انه يحتمل ان يكون الظهور من اجل ندرة المجاز بلا حقيقة او عدم وقوعه او عدم امكانه مع ان تعليله
اعم من ان يكون ظهوره من اجل ندرة المجاز فما ذكرناه او ما ذكره ومن العجب الاستناد في ذلك الشاهد من احوال الناس والمعروف
من عاداتهم مع كون المتنازع فيه مما هو غير ثابت او نادر الوقوع فلو قيل لو تم ما ذكر لزم بطلان الاصل في الاستعمال الحقيقة
بالمعنى الاول فانه ايضا تمسك بدلالة الاستعمال على الحقيقة قلنا فرق بين الاستعمال في الاصل بالمعنى الاول معتبر اذا كان مجردا عن
القرينة على ان ما اعتبر في الاصل بالمعنى الثاني فان المعتبر فيه لا يصح الا باعتبار الاستعمال من حيث انه استعمال وهو اعم لوجوده
في الحقيقة والمجاز وفي الاول كاشف عن ارادة الحقيقة وهو مبني على ظهوره في ذلك عرفا وكونه فائدة الوضع وغير ذلك
ولو نوقش فالظاهر يحل ان الاصل بالمعنى الثاني عند من كان ثابتا فانه يدل على كون اللفظ حقيقة في المعنى الشائع فيه مع عدمه
نذكره وفي الثاني ان الاصل بالمعنى الاول يتوقف على ثبوت الحقيقة والموضوع له حتى ينصرف اللفظ اليه وهو هنا مشكوك
فكيف يصح ان يقال يثبت الاصل بالمعنى الاول ثبت بالمعنى الثاني مع ان اقصى ما يلزم هنا ان اللفظ يكشف عن المراد على الحقيقة
وهو لا يستلزم كون المعنى موضوعا له الا اصلا وفي الثالث ان المعهود ثبوت الاستعمال منهم لا ان المعهود منهم ثبوت الاستعمال
في خصوص الحقيقة بحيث جعلوه امارة لها وظاهر ان الاستعمال بطريق التي ويدل بالقراين استعمالا مع حصوله فيما هو
مصادم غير مفروض نعم يمكن ان يقال لو كان الغالب في استعمالهم استعمالا في الحقيقة ومقتضى الحاق المشتبه بالاعم الاغلب كون
الاستعمال المذكور منه لكنه غير المدعى ولم نجد ما يفيده بل ما يحتمل مع ان الذي يستلزمه هذا رجحان ارادة المعنى الحقيقي لا رجحان
كون المعنى المشكوك فيه حقيقة على ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية بل المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معنى

الحقيقي لا المراد وفي الرابع ان التبادر فرع الاصل الوضع اعتقادا او في الخارج وكلاهما غير معلوم هنا بالفرض فكيف يحكم
بالتبادر واما الثالث وهو الذي يكون المستعمل فيه متعددا ولم نعلم الحقيقة لا فيهما ولا في غيرهما فالاظهر كونه كالاول
ويجري فيه ما مر من الحجج فيه وخلافا للسيد ايضا جار فيه ووافقه بعض الافاضل استنادا الى انه لا يخلو اما ان يكون حقيقة في شيء
منهما والثالث باطل لاستلزامه المجاز من دون حقيقة وقد عرفت ما فيه وكذا الثاني لاستلزامه الترجيح من غير مرجح
فتعين الاول وفيه انه يلزم الترجيح بلا مرجح لو قلنا يكون واحد معين عند الله حقيقة والاخر مجازا الا انا لا نعلمه ولذا يكون
عندنا مجملا ونعامل معه معاملته فان الاصل في الاستعمال الحقيقة بالمعنى الاول يقتضي حمله على الحقيقة وهو غير معلوم عندنا
فصار مجملا فلا اشتراك وما سمعت من الكلام فيما لو كان للفظ معنيان وعلم كون احدهما لا بعينه حقيقة والاخر مجازا وقد ذكره
في خلاف السيد والمشهور ولمنا المشهور والمصور بقي الكلام فيما لو كان بين المعنيين قدر مشترك فيمكن ان يكون حقيقة فيه
فيكون مشتركا معنويا او يكون حقيقة في احد الخصوصيتين مجازا في الاخرى او يكون مشتركا لفظيا فيهما والاظهر كونه
اغلب واكثر واشيع من الاخيرين ولا يلزم الاشتراك والمجاز وعلم رجحانه بالاضافة اليه لا سيما الاخير ولو كان مجازا في الجميع
لزم ان يكون مجازا لا يكون له حقيقة وهو انه لو كان نادرا فعلا بل بعيد غير ممكن فلا يكون اثبات اللغة بلوازم الملزمات ويمكن
ابتاع ما قيل الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز اليه فلا ينافيه لزوم المجاز على هذا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين
بقيد الخصوصية واكثرية المجاز ايضا على ان ما لو كان حقيقة في احدى الخصوصيتين مجازا في الاخرى مع انه يلزم الاخير
نظرا الا اذا لم يستعمل اللفظ في القدر المشترك وهو خارج عما نحن فيه لان المفروض دوران الامر بين الثلاثة وكذا اذا كان استعماله
فيه نادرا وهو كنا نقله للزوم ان يكون اللفظ موضوعا لما كان استعماله فيه نادرا او مجازا فيما كان شايعا استعماله فيه وهو
خلاف الاصل والظاهر ايضا واستدل بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وفيه انه ثابت فيما كان الموضوع له ثابتا وشك في المستعمل
فيه واما فيما شك في الوضع وعلم المستعمل فيه فلا الا بخصوصية وليست هنا بحاصلة كلمة ولو توهم استلزام الاصل بالمعنى
الاول للاصل بالمعنى الثاني فان الاصل بالمعنى الاول يكشف عن ارادة المعنى الحقيقي واذا ثبت ظهور ارادة المعنى الحقيقي ثبت
كشف الاصل الاول عن كون المراد ظاهرا في كونه حقيقة واذا ثبت كون المراد ظاهرا في كونه موضوعا له وحقيقة ثبت الاصل بالمعنى
الثاني ففيه نظر هذا كله اذا استعمل اللفظ في القدر المشترك وكان قريبا ولا رجحان له من جهة اخرى على ان ما لو لم يستعمل
فيه فيتعين المجاز على ما قويناه سابقا كما لو كان استعماله في القدر المشترك نادرا فهو من ذلك فيه كلام فكن على بصيرة والقوم
نولا ان قولان احدهما الحقيقة والمجاز والاخر التوقف بل يظهر من السيد القول بالاشتراك في بعض محاله ومما توهم انطباقه الى
هذا الاصل ما قاله بعض الاواخر في بحث النهي واعلم ان النصوص لما تضمنت نفي الجميع في الحمل الا ان معظم الاصحاب لم يجزموا بنفيه

وبني سائر المشكلات في هذا الحكم واصحوا باطلاق الحمل في كثير من الاخبار كل من المشتركات مسكين منتب لهم قال وغير بحث فان
الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز من الاشتراك ومثله قال في نفي الجميع للفقهاء اسنادا الى اطلاق الحمل عليه في الاخبار وهو عجيب
فان بناء الاسناد ليس على هذا الاصل بل مبني على جعله من باب الطواف بالبيت صلاة ولا عبد عليه ونظيره ما وقع في دعاء السيد بابا
الحسن لمن كان هاشميا من جهة الام استنادا الى ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فان الاستعمال اعم والمجاز خير من الاشتراك مع ان الاشتراك
اللفظي هنا غير لهم والادلة الاشتراك المعنوي من الاشتراك المطلق كما ترى كان الاستعمال لا يستلزم الارادة كالكناية على ما مر بل ربما
يحصل الفهم بلا ارادة ولا استعمال كالمعاني الحقيقية عند استعمال اللفظ في المعاني المجازية هذا كله في المفرد على وجه الحقيقة
واما فيه على وجه المجاز فلا يجوز لعدم العلاقة وهو ظاهر على المختار من كون الالفاظ موضوعة لنفس المعاني كما مر ولما
في التثنية والجمع على وجه الحقيقة فلكونهما حقيقتين في تعدد افراد من ماهية واحدة للتبادر والاستقراء ولا ينافي ذلك
ان علماء اللغة مختلفون فيهما فمنهم من اكتفى فيهما بالاتفاق في اللفظ ولم يعتبر الاتفاق في المعنى فجعلهما ظاهرين فيه
لكونهم وجدوا بناءهما من الاخرى بالشهرة وحكم بعضهم لشذوذ القلم امد الثاني واما على وجه المجاز فلتوقفه على العلاقة وهي
غير ظاهرة لا بتشبيه الفردين الغير المتحدين معنى بالفردين المتحدين معنى فهو مردود بعدم ثبوت العلاقة لشيء على ان الحاكم بالشذوذ
في مثله من بعض علماء العربية وعدم تصحيحه بطريق المجاز من اصله فيهم يؤكد ذلك واستدل بانه لو صح لكان على وجه الحقيقة وذلك
مستلزم للمحال وهو اجتماع الارادتين المتضادتين وهو ارادة هذا وحده وذلك وحده وارادتهما معا وهو ظاهر البطلان
وفيه انه مع كونه مبتنيا على اخذ الوحدة في الموضوع له وسترى ضعفه انه خارج عن المتنازع فيه فان النزاع في الجمع بين المعنيين
وللمجوز انه حقيقة لكون الالفاظ موضوعة للمعاني لا بشرط شيء وان استعماله في اكثر من معنى ليس ممتنعا كان يراد بالنكاح
العقد والوطء وباللمس الجماع واللمس باليد الى غير ذلك بل ثبوت الاستعمال فيهما في الاية والاصل في الاستعمال الحقيقة
والجواب عن الجميع بالمنع مع ان الاخير غير نافع لعدم اسلمه الاهمالا المدعى فان غايتهما الاستعمال وهو اعم مما ان في
استلزم الاخير الاستعمال ايضا محل منع فانه لا يثبت تحمل الاضمار ونقليم ما كان فيه في الجواب وهو اوطا المسالة وللمجوز
مجازا في المفرد وحقيقة في غيره كصاحب المعالم عدم المانع لضعف ما تمسك به المانعون ووجود المقتضي وهو تبادر الوحدة
في المفرد وكونها جزء الموضوع له ووجود العلاقة المصححة فيه على التقدير اسلاكها عنه وهو الكلية والجزئية واما في التثنية
والجمع فلكونهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان
وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاعلام مختلفا وتاويله بالمسمى تعسف بعيد وجوابه ان الوحدة غير ماخوذة في نفس
المعنى بل فائدته عند من عدا ما عن الاستعمال فانا لا استعمال الممكن ان يقابلها المعنى مع الاخر ويلقيها معه فلا يبقى في اخذها

المعنى

المعنى وبذلك تعرف فانا لوحدة غير مفهومة من الالفاظ كيف والمتكلم والمخاطب لا يشعران بها ويغفلان عنها بل يصح سلبها
مع نفس المعنى على الالفاظ غاية الامر هجر الاستعمال الكاشف عن الاجتماع في العرف واسا في الحقايق والمجازات وفيهما بحث نكشف
عن عدم الاذن واما الاشتراط العقلي فيصح التعدد كما مر على انه لو صح تبادر الوحدة لا يفيد الجزئية بل يحتمل كونها قيدا فيكون
التقييد داخلا والقيد خارجا بل هو المتعين على تقديره فان المفهوم من اللفظ ليس نفس المعنى والوحدة كيف ولا يتوهم احد
صحته ويصح سلبه عنه قطعا فعلى هذا ليس العلاقة الكلية والجزئية مع ان الكلام في ارادة كل من المعنيين وليس هذا في امر الموضوع
وكونها مشروطة بالتركيب الحقيقي وكونه بحيث اذا انتفى انتفى عن العدم بثبوت ان يد من ذلك منها ويكفينا الشك وهو مما لا ريب فيه
نعم توهم الاشتراط من احد الطرفين دون الاخر مما لا ينبغي كتوهم انحصار سبب المنع فيما ذكره فانه في النوع فيه وعدم الدليل كفاية
وقد سبق فضلا انما وردنا عليه مما مر واما في غير المفرد فما ذكره من كونهما في قوة تكرير المفرد لا يجدي فانا لو اردنا ان اصل ذلك
كما ذكره بعض علماء العربية فذلك غير معلوم بل المنقول في لغة العرب ابدانه بل الظاهر كونه موضوعا بوضع النوعي كما ذكره
تلة بان يقي في التثنية مثلا كل ما كان او مفرده الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو موضوع لفردين وهكذا في الجمع
مع تايد ذلك بالجمع المكسر لمكسر مع ظهور طرد الوضع في الجميع وبالجملة هو ظاهر الوجهين واشهرهما معنى الحكم بعد احتمال
كون الوضع في التثنية والجمع راجعا الى العلامة فاسد او من الاحتمالات الثلاثة وباطل وان اراد ان مفاد الوضع اللغوي معنى مفاد
ما ذكره قلنا لم يثبت بل انه بمعنى التعدد مع وحدة معنى مفرديهما غير مفهوم ولو قيل هذا الكلام معروف بين علماء اللغة وتبعا
منه العموم فانه يكون شيء في قوة شيء لا يستلزم اشتراكه في جميع احكامه واما نحو القمرين والعمرين ونحوهما فجار على خلاف ميزان
الاول معلوم ابتناؤه على تشبيه احد الشيئين بالاخر كتشبيه الشمس بالقمر ثم اطلاق القمر عليها ثم بناء التثنية منهما باعتبار المسمى
ايضا مع ان غايتهما فيهما الاستعمال مع القرينة ثم وهو غير مجد في اثبات الحقيقة ولو سلم قلنا نثبت استعمال التثنية والجمع
على وجهين مرة باعتبار وحدة المعنى واللفظ واخرى باعتبار وحدة اللفظ فاسد ولا استعمال في الاحد والمشترك غير ثابت معنى
الاول واما الاشتراك اللفظي فباطل هنا باتفاق الفريقين فضلا عما في محله واما الاشتراك المعنوي فمع ما مر لا يكاد يقول عليه
المجاز لولا الاهدار كذلك وللمجوز في النفي دون الاثبات ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهو ظاهر البطلان فان
النفي تابع للاثبات فاذا لم يكن متعددا فيه فكيف يصير متعددا في النفي والمانع في المفرد المجوز في غيره على التعدد في الاول
الثاني وهو فيما لا وجه له في الثاني يظهر جوابه مما مر ثم اما المجوزين او طوا تحملوه ظاهرا في الجميع عند التجرد عن القرينة
على انه يحمل على جميع معانيه عند عدم القرينة فيجب حمله عليه انه لو لم يحمل عليه فاما ان لا يحمل على شيء من معانيه وذلك اهمال اللفظ بالكلية
وهو ظاهر البطلان او يحمل على بعض دون بعض وذلك ترجيح بلا مرجح وتحكم فضلا عن الاية والجواب عن الاول بالتزام الشق

لا وله فانا نقضي بامر اثبات الجواز الحقيقة واما ظهوره فلا بل قد عرفت ان الاستعمال الشايع هو الاستعمال الوصلي في بني د
ح بين اسقاط القرينة واستعمال المجرد ولا والظهور متوقف فلا يحمل على شي من معانيه دعوى الاتيين بانهما عرفا ظاهر ثبتي في الاستعمال
فانه بدى من يعني لاحتمال الحدث فيهما او عموم الاشتراك سلمنا استعمال بالقرينة فيكون مجازا سلمنا من ابي ثبت ظهوره فانه
في الجميع من ان كلا منهما بالقرينة فلعل الظهور بها وبالجملة سخافته بعين عن التدقيق في الجواب وما ينبغي عليه حكم الموالي
وتحسينا ودقة فاحشة وثنا ادعوا ما وضعوه ما **المطلب الثالث** في المشتق **اساس** المشتق هو الفرع الموافق لاصل في
حروف اصوله ويعتبر في الاشتقاق المغايرة بين الفرع والاصل معنى ولفظا فلولا الاول لكان مترادفا ولولا الثاني لارتفع التعدد
وهو من شرطه وجوده قبلا ولتحصل انواع المعروفة بالثاني يتنوع على خمسة عشر نوعا فان الاصل اما بالحركة او بالحرف
زيادة او نقصانا وحدانيا او ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا فبالاول لتحصل اربعة انواع كالثالث وبالثاني ستة وبالرابع نوع واحد
الا ان تمام يتقدح ان المصدر لذ بدليس مشتقا من مصدر المجرد الا بما اختلفا معنى ولا فلا اشتقاق ويجب الاتفاق في الحروف
الاصلية عين كان هذا كله في الاشتقاق الصغير لا الكبير وهو الذي يكفي فيه الموافقة الفرع مع الاصل في المعنى مع الاصل في الترتيب
والاكبر وهو الذي يكفي فيه الموافقة في المعنى والمخرج فانهما ليسا من الاشتقاق اما الاول فلكونه من باب القلب لا الاشتقاق
واما الثاني فلعدم الدليل عليه الا بالتبدل بل بلعه وهو مالج عن ابضا ثم اختلفوا في ان الاصل هل هو المصدر او الفعل فالاول
وعليه المعهود وكونه اسما والاسم مستغن عن الفعل وكون معناه دليلا على ما للاول وهو اكثرية معناه لو كان مشتقا وزاد
في النهاية ان المصدر يجيء من الفعل فيكون منقلبا فلا يجوز اشتقاقه منه وللثاني كون اعلال الفعل سببا لاعلال المصدر
وجود او عدما ووقوع المصدر تاكيدا للفعل وان المصدر يعمل الحد ودخي الجميع نظر الا ان الاول ما ظهر للشهرة المؤيدة بالا [عشار]
اساس لا يعتبر صدق المبدا بالفعل في الفعل الا ان كان مضارعا مستعملا في الحال فلا فيهما كالاملاء في كونه الاوف
حقيقة فيما كان المبدا باقيا فيه مجازا فيما لم يتصف به بعد واما الحال في انه يعتبر بقاء المبدا فيها بالفعل فيه وفي الحكم مدار اولا
فمنهم من اعتبره ومنهم من نفاه فاكتفي بوجوده في الجملة ومنهم من فصل ففرق بعضهم بين ما يمكن بقاؤه وما لا يمكن كالكلام وفرق
بين ما طرأ على المحل وصف وجودي وعدمه كالاطلاق الابيض على ما صار اسود وثالث بين ما كان محكوما به ومحكوما عليه ورابع
بين ما كان بمعنى الحدوث والثبوت وخامس بين ما كان الاتصاف اكثريا ولم يكن الذات معرضا عن المبدا وعدمه وتوقف جماعة
لا نظهر الاول لصحة السلب عن العاري عنه بالفعل باعتبار دعوى فيكون مجازا ويحقيقه فيه وللزوم صدق المتقابلات لولاه وعلم
انا اعتبار فعلية الاتصاف لا يفرق فيه بين الجوامد والمشتقات الا باعتبار العرضية والذاتية فان صدق الماء والانسان على
مصداقيهما لا يصح الا بفعلية الماء والانسانية فكل الالفاظ تتبع فعلية عنوانها وما يها وهو هما اعتبار الزمان فيه [الى]

لا يدل

لا يدل الزمان في شيء من المفاهيم لا تسليمه فلا يكون داخلا في شيء من المشتقات لا قيدا ولا جزءا او عامر بين ان المدار في الا
الموضوع بالوصف العنواني على الفعلية كما بان ان المعتبر في المشتقات الاسمية مطلق فعلية الاتصاف وبه يظهر عدم الفرق بين
المحكوم عليه والمحكوم به في ذلك فان هذه الفعلية نشات من وضع اللفظ اولا واتصاف موضوعه والمحمول لكنها
في مدلوله ثم هذه الفعلية غير الحالية بل يجامعها والماضوية والاستقبالية فانها غير الحدوث والزمان ما صار بل غير معتبر
منها الزمان اصلا بل هو كيفية الاتصاف ونسبة بين الذات والوصف من غير ملاحظة زمانية وما له الحصول بها لا بد
ان يكون في زمان من الازمنة وهو يعم جميع الزمانيات من غير ان يكون الزمان داخلا في شيء منها ولذا تريها تحصل في كل
من الماضي والمستقبل والحال كان يقال كان زيد قائما وسيصير قائما وهو قائم في الحال فظهر عدم دلالة المشتقات على الحال كما
الجوامد بل الحروف غاية الامر ان الف بالزمانيات يوهمنا ادخالا ولا فلا ما ل ولا زمان كيف لا وما اتفق عليه على الادب
اختصاص الدلالة على الزمان بالافعال وما ذكروه من استعمال الاسم الفاعل في الماضي والمستقبل لا ينافي ما ذكرنا فان الاستعمال
اسم كان عاملا على تقدير الحالية لا يجديه فان العمل لا يستلزم كون المعنى موضوعا له لاحتمال كون العمل للمشابهة بالمضارع بل هو
المعين لوجوده مع الاستقبال اتفاقا مع كونه مجازا بالاتفاق وبالجملة مفهوم المشتق ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو وجه من وجوه
الذات الموصوفة التي يصدق فيها المبدا ولا دلالة له على زمان ولا على تجدد ولا حدوث ولو قيل بالحدوث بدلالة اسم الفاعل والمفعول
على الزمان قلت كلا فان الحدث لو كان مدلولا ولو التزاما لا بد له على زمان خاص ولا يستلزمه لتحصله انما يكون في الزمان
وهو غير محل كما هو واضح ومما ذكرنا يظهر ان المدار في الفعلية على حال النسبة لا النطق وهو يعم ايضا جميع العنوانات ولا يختص بالمشتقات
بل الظاهر عدم مدخلية حال النطق في شيء منها اصلا فان فعلية الاتصاف مما ظهر من وضع اللفظ وهي مما ينكشف في المركبات باعتبار
النسبة المعتبرة فيها فان كانت حاصلة فيها من دون تاويل فلم ينكشف الفعلية الا من ظاهر ولا فاطلاقه اما باعتبار ما كان او ما يؤول
فيكون مجازا فما يوهم كلام بعضهم من اعتبار حال النطق بل هو المحكى مجازي لمن ليس على ما ينبغي واستدل بانه لا ريب في كونه
حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك او المجاز خير منه وفيه نظر فان الخصم يقول بكونه مشتركا
معنويا وهو بين المجاز والاشتراك المعنوي والثاني مقدم على الاول وما يقال انكروا ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال
ولو كان حقيقة في خلته المعنى العام ايضا للزم الاشتراك فعلنا ان الاجماع على كونه حقيقة انما يكون مع اعتبار قيد الخصوصية
او مع تجريده عنها في الاول غير مسموع مع اشتهار قول المخالف بين الفريقين وعلى الثاني لا يستلزم الاشتراك وهو ظاهر وللقول
الثاني ان الاستعمال مطلقا والاصل فيه الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي داخل معنى المشتق من حصل له المشتق منه فيشمل
الماضي حقيقة وفي الاول ان الاستعمال مع وجود امارة المجاز لا حجة فيه خصوصا وقد عرفت ان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدا

مجاز لكونه بعد مباد امثال الحيوى وفي الثاني منع كون صحيح المشتق ماذكره كيف وهو عين الثاني فيه وللثالث نعم يسيب الفقود بعدم
الاشتراط المعنى المشير الى الاصحاب وفي المقاصد العلية الاجماع قال فان الاجماع واقع على عدم اشتراط بقاء المعنى المشتق منه في صدق
الاشتقاق حقيقة وفيه ما لا يخفى وللثالث مثال البقاء فيما كان عين الذات فانه قبل حصول المعنى لم غير متحقق وبعده مشغله
ويرد عليه ان اتصاف كل بحسب عرف الاعقلاء لذا يصح كون فعل المضارع للحال او مستعملا فيه ولا فاذا عرى عن هذه الاوصاف بفعل
المضارع ينبغي ان لا يكون للحال ولا مستعملا فيه فيما استعمل في المنصف وهو باطل وفيه ما في مثله لا انطباق مضاف لشيء منه
يكفي ولا يعتبر اتصافه بمجموعه وللرابع لزوم كون اكابر الصحابة كفارا حقيقة واطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو
باعتبار النوم والحموضة السابقين حقيقة وهو خلاف الاجماع والحق بانه مما لا ريب فيه نعم للمجوز ان يجوز نعيه لاوله وبمنع
لا ولد شرعا لا لغة لكنهما بالاطلاق وللخامس لزوم عدم صحة التمسك باية الزاني والسارق ونحوهما بالنسبة الى من لم
يتلبس بالمبدا اولم يوجد حال النزول لكن ذلك في زماننا ونحوه بل بالنسبة الى من اتصف بالوصف بعد نزولها لانه
ولذلك قليلا بعد انه فانهم غير متلبسين في الخطاب لكونهم بالنسبة اليه ممن لم يتصف بالوصف حين ورده ونقل والله اعلم
عدم التجوز ولا قائل بعدم الصحة وفيه انهما من الخطابات الشفاهية فلا يعمان الغائبين وانما يثبت حكمهم بالاجماع ونحوه على
ان المدار على التلبس بالنسبة الى زمان الخطاب فلا يعتبر التلبس في نحوها باعتبار زمان النطق فيكفي اتصافهما عند الحكم
باجراء الحد مثلا ولما يجب بالحد على من سرق اوزنى وانقضى زمانه فبالاستصحاب بل يشيء لا باية وفيهم يظهر بالتدبر
وللسادس انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجازا انه لا تصديق في حال النوم والغفلة
ونحوا بان التصديقات حاصلة للنفس غير زائلة عنها غاية ما حصل عدم العلم بالعلم الذهول عنه وللسابع لا اطلاق من يوحد
قريبه كالقاري والكاتب والحاكم والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان هذه
الالفاظ ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الاغلاط مما يابى عنه الطبع السليم ولا يوافق مبادئها وحيث انه لو كان الصدق
في امثالها باعتبار المعنى المصدري يلزمه النفي حال العدم وان كان باعتبار الملكة او الصناعة كما هو الظاهر فلم يتلف شيء
انما لها في الجملة ولم يدع احد وكلا بل نزكون مبادئ لجميع الملكات بل هو يقسم الى ما المعتبر فيه الملكة او يكون من قبيل الصنائع
والحرف ويكون حالا ومنها ما يحتمل الكل او البعض ويذلك يختلف ايضا حال الدالة فما يكون من الملكات لا ينافيه عدم المباشرة
من الفعل في غير الدالة الذات ففي غيره الحرج عنه لسانا فلا مدة وجود الجميع وما القيام كما في بين مامر وبتفريع الاحكام
على كل بحسبه ومنها كراهة الحدث تحت الاشجار المثمرة والطرق النافذة للصحيح مستقى ملا بنها والطرق النافذة
تحت الاشجار المثمرة ويحتمل الاثمار شبه الملكة والحالة ويكون من بابه البعير والاولاد ثم قال الشهيد الثاني المراد

من الشجرة المثمرة ما من شانها ان يثمر وان لم يكن مثمرا بالفعل معللا باطلاق الشيء ولو بعد بقاء المعنى المشتق منه غير شرط في صدق
المشتق عندنا واورد بان اطلاق المشتق على ما من شانه وان لم يكن المبدا ومعدوم بعد مجاز اتفاقا والمجاز لا يصار اليه الا
بالقرينة وهنا مفقودة وفيهما نظر ومنها الاصل في الاحكام المتعلقة بالحائض والنفساء والكيل والموزون والوقف
والوصية ونحوها السكان بلد ونحوه الحيز ذلك **اشارة** لا نزاع في عدم اعتبار قيام المبدا على المحل بل مطلقا او في
نحو غيره في الاشتقاقات الجعلية كالحداد والتمار ونحوهما وبرهن غيره واحد بل القيام هنا غير معقول فان مباديها امور
قائمة بذواتها غير متحصل في غيرها فكيف يقبل النزاع وانما الخلاف في غيرها على قولين وتوقف البهائي والاظهر العدم وفاقا
لمعظم اصحابنا بل كافتهم والمعتزلة والحكماء كما عنهم لما مر من ان مفهوم المشتق ليس الا امرا بسيطا اجماليا وليس فيه دلالة على زيادة
المبدا على المحل ولا على حصوله فيه او في غيره غايته الامر ان في تحليل العقل يحلل الى ذات وصفة وعلب زيادة الوصف ويختلف
حال القيام في الحال ولكن شيء منها غير داخل في المدلول بل الجميع انتزاعيات عقلية ولذا لا يتوقف في العرف بين قولنا الله
موجود والله موجود وزيد موجود والله عالم وزيد عالم ويعبرون عن العالم في الفارسية بدانا وعن الاسود بسياه وعن
الابيض بسفيد وعن الحسن بنيك وهكذا ولو سلم فلنا لا يفهم من نحو الضارب والاسود الا ذو الضرب والسواد واما انه
هو او من الحلول فضلا من عدم صحة سلب المشتق فيما لا قيام فيه كوجوب الواجب بل مطلقا كذا في صفاته سبحانه ولو مع العلم
بالعينية واستدل لصدق المولم والضارب والمصوت مع قيام الالم والضرب والصوت بغيره وبصدق العالم والقادر ونحوها
عليه سبحانه وفي الكل نظر **وللعقد الاخير الاستقراء** وهو ممنوع وان سلم فالمنع اطلاق الموجود والمصوت على الشيء والواجب على
الصلوة مثلا العينية الوجود بزعمهم وقيام الصوت بالهواء وجعلهم الوجوب من الكلام النفسي وللثالث تطرق القدح الى ما نقل
من ان اللغة غير مبنية على التدقيقات الفلسفية بل مبناها على الظواهر واللغويون لم يتفطنوا لعينية الصفات ولا بعينية
الوجود ومن منع الاستقراء في الاول نظر ولا سيما فلم تعرفنا ان الواقع هو الاصل لكن ثم على الجملة لا فرق بين اسم الفاعل
والمفعول وصفة المشبهة وغيرها ومنهم من خصه بالاول كالحاجبي والبيضاوي **المطلب الرابع** فيما به يثبت اللغات ويتميز
حقايقها عن مجازاتها وفيه مقدمة وتنبيهات **مقدمة** هل يعتبر في ذلك العلم او يكفي الظن الا شهر الاظهر الثاني لاطباق
العلماء كافة بل اصحابنا على انقطاع النشاجي والتنازع في الاوضاع اللغوية بتنصيص واحد منهم عليها ولا يتنازعون في كونه
من احاد او ليس بمتواتر ونحوه وعن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بير فقال احدهما فطرها
الجوهري عن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا ولم يرد احد عليهما بعدم كفاية ذلك
في اثبات اللغة وتعذر العلم بها مطلقا او غالبا ولو فيما نحتاج في الاحكام فلولا كفاية الظن لم يتم لغة من لغاته ولا مثل ذلك

لا يمكن ان يستنبط حكم من الاحكام فلولا كفاية الظن فكل ما دل على جواز الاكتفاء بالظن في نفس الاحكام يدل عليه في الموضوعات
اللغوية بل الظاهر عدم الخلاف فيه حتى من انكر حجية الظن في نفس الاحكام سدا كالسيد وكالاخبارية بل عن بعض الائمة انهم
عدّ العمل بالظن هنا صحيحا مجمعا عليه فمنهم المدقق الشيرواني فقال لا ريب انا نقطع ان العلماء في الاعصار كلها مضوا كانوا يكتفون
في فهم معاني الالفاظ بالآحاد كنقلهم عن الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه وقال الثاني انا المعنى اللغوي خرج عن قاعدة
اعتبار القطع المحقق العضدي وفي الاصول بالاجماع حيث قال ان العلماء في كل عصر يعولون على نقل الآحاد في اللغة كالخليل
والاصمعي ولم ينكر ذلك احد عليهم من العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا هذا اصلنا الى تحرير ما دل على كفاية الظن
في نفس الاحكام والاجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده في كل موضع يتعذر فيه العلم كما قال السيد بل هو المحكي
عن جماعة بل يمكن ان يقال ان العمل بالظن في اللغات سيرة كافة الانام مع علم نبينا وأوصيائه بذلك قطعا ومع ذلك قرروهم
عليه ولولا جواز ذلك للزم عليهم تنبيه الناس بان هذا مما لا يجوز في الموضوعات اللغوية المتعلقة بالاحكام على ان كون
الظن فيها الموضوعات اللغوية للعمل مما لا يشوبه شك ولا ريب وان لم يثبت به الاصل فلا فرق في ذلك بين اثبات كون اللفظ
من لغة العرب وتمييز حقايقها عن مجازاتها وما يكشف عن المراد بها وما نراه منهم من الخلاف في حجية الآحاد لو ثبت ورود
فهو مبني على ان ملاك حجية الخبر هنا على افادة الظن من دون اشتراط العدالة والامامية وكذا البلوغ والذكورية دون
العقل فانه شرط مطلقا فالبعض منهم يعد ظاهر الآحاد فهو حجة مطلقا لافادة الظن وكذا الاستقراء ثم الطرق ينقسم من حيث
الدلالة الى ما يختص بالحقايق كالتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما والى ما يختص بالمجاز كمقابليهما ونحوهما والى ما لا يختص
بواحد منهما كالنقل والاستقراء والاستعمال بمعنى الاستعمال كما اذا ثبت في لفظ انه من مستعملات العرب لا تبادر كذا
ينقسم الى ما يفيد العلم والظن والى ما هو طريق ادلي كالنقل والى ما ينتهي اليه كغيره ويدلك يوم ما في كلام جماعة كالفخري
والحاجبي والعضدي والبهائي من حصر طريقها في النقل قال البهائي وطريقها تواتر وآحاد ولا يثبت قياسا **اشارات**
من الطرق النقل وهو ينقسم الى متواتر وآحاد ويستشكل في الاول من وجوه **اولها** انا نجد الناس مختلفين في معاني
الالفاظ التي هي اكثر دورانا على السنة المسلمين اختلافا شديدا لا يمكن فيه القطع بما هو الحق كلفظ الله فزعم بعضهم انه
عبري وقال الآخرون انه سرياني ومن جعله عربيا اختلفوا في اشتقاقه وهم اختلفوا اختلافا شديدا ايضا وكذا اختلفوا في لفظ
الايمان والكفر والصلوة والزكوة فاذا كان الحال في هذه الالفاظ التي هي اشهر الالفاظ والحاجة اليها ماسة جدا فما ظنك
بغيرها فدعوى التواتر في اللغة والنحو متعذرة **الثاني** من ان شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة فهب انا علمنا حصول
الشرط في زماننا فكيف نعلم حصوله في سائر الازمنة فالجهل بالشرط جهل بالمشروط **الثالث** انه وان اشتهر بل بلغ مبلغ

التواتر ان هذه اللغات انما اخذت عن جمع مخصوص كالخليل وابي عمرو والاصمعي واقرانهم ولا شك انهم ما كانوا معصومين ولا
بالغين حد التواتر فلا يحصل العلم بقولهم والجواب عن الاول ان الخلاف انما نشأ في شبهة لا تنافي التواتر مع انا نعلم كون ما هو
من الالفاظ اشهر الالفاظ في كونها من لغة العرب لم يثبت وعن الاخير بان العلم بالمتواترة يحصل بالتواتر مرة وكثرة
السامع وللتظافر والتسامع وعدم وجود المخالف اذا شذ منه او ضعفه او نحو ذلك كعلمنا بالهند والروم وكلام الماضين
القرون الخالية مع انا لم نسمع الا من اهل عصرنا ولم يوجد عن سلفهم ذلك اصلا ولم يدعوا الرؤية فضلا عن حصول العدد في
الطبقات السالفة يورث التواتر فان مثل ذلك يحصل العلم بكون ذلك من المتواترات ولولاه لم يحصل ذلك ونحو ذلك ملخص
الشبهة عن تواتر القرآن ايضا مع انحصار القراء في السبعة او في عدد ليس بعد بالتواتر وعدم ضبط الطبقات وكذا عن
تواتر اخبار الشيعة مع انحصار مشايخهم في الاولين او الثلاثة او نحوهما وهذا طريق شايع بل متواترات اللغة جلها بل كلها
من هذا القبيل فان حصول التواتر في جميع الطبقات الى عصر الواضع مقطوع العدم ولا يناد من قال هذه تشكيكات في مقابلة
الضرورة فانا نعلم قطعا ان من اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك والشبهة فيها كالشبهة السوفسطائية في انكار الضروريات
ثم منهم من عد من المتواترات لغة القرآن وما تواتر من السنة وكلام العرب وفيه نظر ومنهم من مثل بلفظ الارض والسماء والماء
وهو ان كان باعتبار كونها من لغة العرب فحسن وان كان باعتبار معانيها المعروفة ففيه شيء واما الثاني فاستشكل فيه من
جهة ان الرواة لها لجوحون ليسوا سالمين عن القدح بيانه ان اصل الكتب المصنفة في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين
اما كتاب سيبويه فقدح الكوفيين فيه وفي صاحبه اظهر من الشمس وايضا فالمبرد كان من اجل البصريين وهو اورد كتابا في القدح
فيه واما كتاب العين فقد اطبق الجمهور من اهل اللغة على القدح فيه وفي مطالعته فضلا عن الخليل ونسبه الى الليث بن نصر بن
سيار ومنهم من ذهب نسب بعضه الى الاول وباقيه الى الثاني ومنهم من نسبه الى الخليل الا انه قال الانزاهي قال الكتاب هذا قبل
الليث من حفظه الى المصنف وعابه علماء العصر بانه على نظر وفي الخصائص اما كتاب العين ففيه من التخليط والخلل والفساد ما لا
يجوز ان يحمل على اصغر ابناء الخليل فضلا عن نفسه الى غير ذلك وعقد ابن جني فيها بابا في تعادي الادباء وقدح بعضهم في بعض وتكذيب
بعضهم بعضا وعقد بابا آخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه من ذلك القدح وعقد بابا آخر في اخذهم اهل الوبر
كلمات من العربية لا يعلم احد بها الا ابن احمر الباهلي ودعوى ابن دريد ما ليس لها كما انا ينحل الامام الظالم تبعا مالا سبقا اليها
وقال المازني ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وايضا الاصمعي كان منسوبا الى الخلاعة ومشهورا بانه كان يزيد في اللغة ما لم
يكن منها فضلا عن كثرة التصحيف والتحريف حتى افرده جماعة بالتصنيف ومن ما اورده من الصحاح والقاموس وعن النحاس
والثاني فقضه الزبدية معروفة وهو ابان شيئا من ذلك لا يمنع من حجية خبر الواحد مطلقا لا قول احد بحجية كذلك مع ان جميع

ما مر لا ينافي حصول الظن بأخبارهم فان كل احد يسعى في تهذيب كتابه وتصنيفه بما يقتضي ترجيحه ولا اعتماد عليه وهو يحصل بامور منها
الصدق بل هو من اعظمها فان اتحاد الاخبار عامة الكتب يفيد الظن خصوصاً ممن كان نحويّاً لهم ومشهوداً بينهم ومتلقى بالقبول
بين الخاصة والعامة ولم يطلع فيه على شيء يعيبه به مع كثرة الاعصار المتمادية المتطاولة كالجوهري والحريري والزمخشري والفيروزابادي
والفيومي ونحوهم من غيرهم ثم ولو كان ذلك مما لم يورث الظن للزم منه عدم حجية الاخبار في الاحكام مطلقاً فانا نسبنا بالوضع كالنقل
فيها اقوى واكثر ومنها التقية وهو مما لا ريب فيه مع انه لم يقل به احد ثم ان كلامهم حجة ولا ينافي احتمال كونه عن اجتهاد دلالة
نعم لان الوثوق به مطلقاً وجوده هذا الاحتمال الجميع على انه لو قلنا بحجيته على هذا التقدير لا ضير فيه فان المدار في اللغات على حصول
الظن وهو يحصل به بل الظاهر ان اكثر ما يذكرونه من هذا القبيل لا من باب الخبر كيف واستشهادهم باشعار العرب بل باستعمال
بناتهم وحوادثهم ونحو ذلك ومعلوم ان احداً بذلك علمهم ليشهد بوقوع الاتفاق عليه الاستقراء من الطرق الاستقراء وهو التصفح
في الجزئيات لاثبات حكم كلي وهو المعتمد في كثير من المطالب الادبية وغيرها وعليه بنى الاصوليون مسائل كاصالة عدم النقل الذي يعني
ذلك بل المرجح في تعارض الاحوال مطلقا واثبات الحقيقة الشرعية واشتراط بقاء المبدأ وعدم اتفاق بين المشتق وحجية المفاهيم ومنها الحاق
بالاعم الاغلب ومنهم من نسب الى الخاص فمنهم من نسب الاسناد الى انما اثبات اللغة انما يكون بالنقل احاداً او تواتراً والاستقراء ومما ليس
دالا فيها ففيها نظر وبالجملة حجية مما لا ريب فيه ولولاه لم يستقم اساس اللغات ولم يتم اكثر مطالبها ولم نقف فيه على مخالف ثم انه
ينقسم الى التام والناقص والاول يفيد العلم واختلفوا في الثاني في انه هل يفيد العلم ام لا وعلى الثاني هل يفيد الظن ام لا ولا ريب
في امكان العلم فان الكثرة يمكن ان تصل الى حد يحصل منه العلم بصدوره من الواضع ولو لم يعلم اشتراك غيرهم معهم كما لو كان تخلفا
عن موافقة غيرهم او مخالفتهم معهم واما الظن فهو الشايع المعروف من مثل بحث بعد فرض ملائمة وهذا بالنسبة الى الحكم الكلي واما
اثبات العلم على الوجه الجزئي فمما لا ريب فيه ثم هل يحصل الاستقراء التام في اللغة فمنهم من انكره وهو وان كان كذلك في الغالب بل
يمتنع الاطلاع على جزئيات منها في طائفة من كل قبيلة من العرب في عصر واحد مع كثرتهم وتفرقهم وهو ظاهر الا ان طريقه ليس
منحصرا في ذلك بل يمكن العلم به بكثرة التتبع والتظافر والتسلم نظر تام في موارد اللغة وما يأتي في الاجماع من امكان
حصول العلم من موافقة طائفة بعد وجود شيء من مبادئ الشريعة صلوات الله عليه وآله ثم ينقسم الى ما يحصل للجاهل باللغة والى
ما يحصل للعالم بها الطالب للزيادة ومنهم من عد الاول طريقا اخر وجعله اعم وهو المعبر بالترديد بالقرائن وهذا طريق معروف
بل قال الحاجبي وصاحب المعالم هذا طريق قطعي لا يمكن به انقطع النزاع بين كافة العلماء في الحقيقة الشرعية وهو يكشف عن كونه
حجة متفقا عليه بينهم وهو في الجملة مما لا ريب فيه وبه يعرف الجاهل في كل لغة مطالبهم والصبيان لغات آبائهم بل كل ما هو اهل لغة
غيره وهذا طريق اهل اللغة غالبا كان يجعلونه طريقا في الحقيقة الشرعية وهو ينقسم كسابقه في افادة الظن والعلم

فيتبادر

فيتبادر من الخبر الواحد كما اذا سمع عن كلام واحد ممن يكون كلامه حجة حتى حصل له العلم بانه يعتقد فيه الوضع فهو في حكم الخبر
الواحد وربما يحصل الظن باعتقاد ثلاثة من اهل اللغة او الظن بوضع الواضع من كثرة الترديد بالقرائن بينهم وهذا لذلك يندرج
في الاستقراء الظني وقد عرفت حاله مع ان الظن الحاصل منه ايضا لا ينقص عن الظن الحاصل بخبر الواحد وما ذكرناه لا ينافي
ما مر من كونه طريقا قطعيا فان مقصودهم بذلك الرد على منكري ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بعده وطريق يمكن اثباته
بانه لا طريق لا يمكن ولعلهم يريدون ان ذلك حجة مطلقا في الجملة ومن الطرق طريقة اللزوم وهو التمسك بما يستلزم كون شيء
حقيقة في شيء مندرج في الانقطاع عن القرينة في افادة معنى يستلزم كونه حقيقة فيه فان ذلك من لوازم الحقيقة وعكسه امارة
المجاز في الاول كالاحتجاج للوجوب في الامر بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وما
سلف انه لا نجد اذا تركت الخبر ذلك وعند فقدان العلاقة بين معنيين مع انحصار ما يمكن الحقيقة فيهما او بين الموضوع له
ومعنى آخر اذا انحصر الموضوع له فيه واستلزامه لظاهر لا عبارة عليه وصحة الاستثناء كما في الجمع المعرف مع كون الاستثناء اخراج
ما لولاه لدخل فانه يستلزم كونه للاستغراق وهو لازم النقل قطعا فالمثبت العقل بواسطة المقدمتين النقليتين ومنه حسن
الاستفهام فانه يستلزم الجهل والجهل يستلزم عدم دلالة اللفظ على المراد المستفهم منه وهو يستلزم كون نسبة اللفظ اليهما
متساوية وبذلك يثبت كونه مشتركا بينهما ومنهم من انكر استناده الى ان حسن الاستفهام مع التوقف في الوضع وفي مثل ما اذا قيل
جاء رجل كان بالامس عندك فانه يحسن ان يقال من الرجل وليس ذلك الكلام على تقدير العلم بالوضع فان المقصود من الاستفهام
من العارفين بالوضع يكشف عن الاشتراك مثل ان يكون اللفظ مترددا ولا شاملا في محاوراتهم ومع ذلك لا يستقبح الاستفهام
عن المراد منه والثاني ان الاستفهام ليس باعتبار الجهل بالمراد من اللفظ بل لتحصيل زيادة الاطمينان للمقصود فان ظاهر اللفظ في
العرف مع العلم بالوضع منهم اذا استحسن منهم الاستفهام عن المراد منه اقتضى الاشتراك وظاهر ان ذلك ليس منه ثم انه يحتمل كون
الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا ولا يرد وبينه وبين الاشتراك ويتوقف تعيين احدهما على الامر الخارج وفيما ذكر ان حسن
الاستفهام ربما يكون للتأكيد او لظن السامع ان القائل غير ملتفت في كلامه او انه اراد المجاز لامارة او لقوة الظن كما يوافق يستحسن
في الاشتراك المعنوي ايضا فالكل ضعيف فان بعضه غير نافع وبعضه غير مسلم وليس المطلوب الا الظهور وهو حاصل بما ذكرنا
وفي السراير حسن الاستفهام عند المحققين لا يدل على الاشتراك الا لفاظ بغير خلاف بينهم ومنها اثبات الحقيقة اللغوية
باصالة عدم النقل بعدما ثبت في العرف انه حقيقة وهذه طريقة بها يرتفع النزاع بين الاصوليين في مواضع ككون الامر للوجوب
والنهي للحرمة والعام حقيقة في العموم الى غير ذلك ولم يثبت ذلك بل انه ليس بحجة بل يعلم منهم كونها مما اتفق عليه ويمكن ارجاعه
الى الاستقراء والالحاق بالاعم الاغلب ولكن منهم من عبر بالاستصحاب على ضرب يكون دليل الحقيقة وكانه كذلك ولا بأس به لانها

الظن بعدم التغيير والتبديل وهو حجة بلا ريبة فان المشاق من تصحيفها ليس على ما ينبغي نعم منه متى ياتي ومنه صحة التقييد
بقيد من متقابلين في لفظ كالامر باعتبار المعنيين كالفورية والتراخي من غير تضاد ولا تنكر ان يستلزم
كونه حقيقة في الماهية لا غير اذ كان النزاع في كونه حقيقة في الخاص مجازا في العام وهو ظاهر لا سترة فيه اذا تحقق لا يستلزم
وضعه للخاص احدهما مع ان المفروض عدمه ولا يجتمع ذلك مع كونه موضوعا للخاص بل يستلزم وضعه للاعم فلا فالمن
انكره معللا بان التاكيد والمجاز محتملان والجواب انه خلاف الفرض فانا فرضنا انه لا تنافي فلا يكون مجازا ولا تنكر ان فلا
يكون تاكيدا غايته لانه لما كان من الوجدانيات لا يستلزم به الخصم وهو من خواصها ولا باس به ومنه صحة التقسيم فانه
يدل على كونه للقسم اعم وهو لا يعلم بلا ريبة ومنه استناد الحاكم الى المعنى مما يستلزم الوضع من واضع اللغة فاذا رأينا معنى
كذلك ويستعمل لفظ ولم يكن له لفظ اخر نحكم بكونه موضوعا له ويشهد به الاستقراء بل ربما يحصل منه العلم بذلك فان من
رأى غرائب اللغة وبدائعها واتقانها واحكامها ولطائفها بالاضافة الى ما لهم من المرات ما يقتضي الحكمة فيها بحيث
عجزت عقول البشر عن فهم كثير منها يعلم ان من اسس هذا الاساس وبنى هذا البنيان لا يمكن ترك مثل ما كان بصدد اثباته
ولا سيما انه من الظاهر كون الواضع هو الله جل شانه ومنهم من انكره فجعله قياسا وفيه ما فيه ومنه ان يشتهر اللفظ
بين الناس ويستلزم وضعه لمعنى غير خفي لا يدركه الا الخواص فانه يكون موضوعا لاحدهما بعينه لا على ان تداول اللفظ
انما يتوقف على تصوير مدلوله فاذا كان معنى لا يمكنهم تصويره بطل فلا يمكن تداوله بينهم فاذا تداول لزم منه كونه موضوعا لما
يفهمونه لا لما خفي عليهم وهو واضح وفيه غلبة الاستعمال فاختلفوا في انه اذا استعمل اللفظ في معنيين احدهما بالغلبة الاخر غالب
هل يحكم بكون الغالب حقيقة على التعيين ام لا ولعلهما ثم وهو الاقوى وفاقا للعالم والملا والحاجبي والعضدي والتفتازاني
والباغنوي لكونه مظنونا فلا لا اصل والظن وهو للنهاية ان المجازات العربية غالبة ولم يخرج عن كونها مجازات فيها
غلبة استعمالها فيه والجواب ان الاستعمال هنا مع القرينة بسبب المجازية وهو لا ينافي الغلبة في غيره وهو ما كنا بصدده الثاني
من الطرق الامارات والعلامات وهي من وجوه منها التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ مجردا عن القرينة او مع قطع النظر عنها
شهرة كانت او غيرها سواء كان الناظر فيها جاهلا بتلك اللغة ويعرف ذلك من محاورات اهلها حيث يرى انهم يفهمون ذلك
المعنى من اللفظ من غير قرينة او بل يكون من اهلها ولكن اذا رجع الى نفسه يرى ان هذا اللفظ من غير قرينة يفهم منه ذلك
المعنى وهذا لا يتوقف على العلم بالوضع بل يحصل مع الغفلة من ان دلالة الالفاظ بالوضع او بالذات كما يحصل مع القطع بكون
الدلالات ذاتية او العلم به او الشك في كونه مستندا الى الوضع وغيره على ان استفادة المعنى يكفي للفهم ولا يعلم انه يتوقف على العلم به
بالاشتهار ويحصل لا من العلم بالتعيين او التعيين وما قيل انه اذا كان الفهم قبل الغلبة والاشتهار فيما اذا كان الوضع تعيينيا كان اول

الاستعمال

الاستعمال فهم المعنى موقوف على العلم بالوضع لا يتركونا التبادر امارة اصلا فان في هذا الحال لم يتحقق تبادر حتى يتوقف ولا
وانما يلزم في الامارة الاطراد دون الانعكاس ولذا لا يقدح عدم حصوله في المشترك لو قيل بان كان الظاهر حصوله فيه
فانه في المشترك يتبادر جميع معانيه ولا يتوقف الدلالة على الارادة كما في الدلالة في كلام الساهي والغافل والنائم لا احد
معانيه لا على التعيين حتى يعترض بانه لو صح ذلك لصدق على المعين انه يتبادر غيره اذ غير المعين غير المعين وذلك علامة المجاز
فلا يتحقق في الاشتراك اصلا واما النقض بجزء المعنى ولازمه فظاهر الدفع فانهما يتبادران بتوسط المعنى وثانيا لا بنفسه ولا
دخل فيه شيء بل الاظهر في الجواب ما ياتي وما ربما يستند في المفاهيم بالتبادر مقصودهم انما المتعقل من اللفظ وما يتبادر
منه مما يستلزم اللفظ المفهوم لا ان نفس المفهوم يتبادر منه فلا اشكال واما النقض بالمجاز المشهور فان قلنا بعدم وصوله
كما قيل معللا بان الشهرة ان بلغت حدا يتبادر معه المعنى كان حقيقة كما اعترفوا به لا انه يوجب فهم المعنى وان القت السامع
اليه كالحكم بالوضع فلا اشكال وان كان فيه نظر لبطلان الطفرة فان اللفظ كان ظاهرا في المعنى الحقيقي فكلما كثر استعماله في
المعنى المجازي ضعف ذلك الظهور حتى تساوى الامران وبعد ذلك يرجح المجاز على الحقيقة وصار منقولا ولا يمكن ان يتجاوز عن
التساوي قبل وصوله اليه وان قلنا بحصوله كما هو الاظهر فان قلنا بتقديم الحقيقة او التوقف فلا اشكال ايضا وهو ظاهر و
ان قلنا بتقديم المجاز فنقول هو مبني على جعل الشهرة قرينة وما قلناه في التبادر مبني على فهم المعنى من مجرد اللفظ بدون
ملاحظة شيء من قائم بل لحظ الشهرة في الخلاف ما اللفظين الخالي عن الشهرة او حقيقة لا ينافيه لما اعتبر في التبادر وبقي الكلام
في حجيته فنقول دلالة الالفاظ اما بالوضع او بالذات ولما ابطلنا الثاني تعين الاول وعليه اما بالقرينة او بنفسه فالاول خلاف
الفرض والثاني يحصل المرام ثم منهم من عبر عنه بسبق المعنى والى تمام ولكل نصيبه فالاول اما مبني على الغالب من تحقق معنى من
اللفظ او على الامر انه عن المفهوم والحرف ومع ذلك هو من الامارات قطعا لكن لا اشكال في لزوم اعتبار السبق والظاهر عدمه
بل المدار على الفهم فان على التقدير اعتبار المعنى في نفسه بانه فهم او سبقه عليه يلزم ان يكون المدلول بحيث يعلم كونه مقصودا
من اللفظ ومدلوله لا انه يتردد بين كونه حقيقة او مجازا لا انه يخطر بالبال من اللفظ شيء وبعد ان يستدل به على الحقيقة
فعلى هذا اذا خطر من اللفظ شيء يعلم انه مدلوله ولكن لا يدري انه حقيقة ام مجاز فالخطور والتصور من اللفظ بدون توسط
شيء من امارات الحقيقة ولا ينقض بما من الجزء واللازم على ان خطورهما بتوسط المعنى لا من نفس اللفظ من دون توسط شيء
هذا على الاظهر من عدم اعتبار الارادة في الدلالة والا فعدم الورود اظهر بل وكذا بالمشترك ايضا فالتبادر في شموله الى جعل
الامارة عدم تبادر الغير مع كونه اعم لشموله المجازات لا حقيقة لها او لم يشتهر حقائقها فالجملة ما يخطر بالبال اولا من اللفظ
كان من الامارات الا ان ملاحظة البر غالبا في التميز بين الحقيقة والمجاز كان اخذ القوم التبادر منه ما ذكرناه وهو انفع واعم

وايد فاعتبارها اولى ولا ينافي ذلك نسبته بالتبادر مع كون السبق ملحوظا فيه لوجود ذلك فيه في كلام الاغلب كما مر فاذنه يظهرها
جوهرية الثاني فالمامذان فان المدلولات فانها اما مختلفة فيما يستند بهما الى اللفظ عند مرادف في لفظ انه يفهم منه معنى
بدون توسط شيء فهو من امارات الحقيقة فانه انما يطلق ثانية الدلالة له فهو لانه الوضع الحقيقي وان كان في المجاز فيكشف عن
وجود الملزوم ومن جميع ما مر يظهر عدم القدح بالتبادر والاطلاقي فان المفروض ان الموضوع له قد علم من الخارج فيه والتبادر
مستند الى الخارج وهو اما الشهرة او عهدية وان قيل التبادر هنا يغني فيبقى لا مدلة لان المعنى ليس الا هو القدر التابع
من الافراد فعدم القدح اظهر بقي الكلام في ان امارة المجاز هل تبادر الغير او عدم التبادر الاظهر الاول لتخلف الثاني في اللفظ
قبل الاشتهار فان المعنى لا يتبادر منه مع انه ليس بمجاز ولا دلالة بل لم يراد وعدم بلحاظ لم يلزم انعكاس علامة الاول لمخالفة لانه
المجاز غير متخلف عنه غاية الامر ربما يحصل لمجاز ولا يتبادر غيره ولا ضير كما سمعت والحجة في كونه امارة ان اللفظ ان كان له
معنى يتبادر منه واخر غير متبادر منه فالاول حقيقة والثاني محكوم بكونه مجازا فان المجاز ما لا يتوقف فهم المعنى منه على
القرينة والمفروض كونه كذلك فتبادر الغير من امارات المجاز ثم انه هل يكفي الظن باستناده الى اللفظ او يعتبر العلم وجهان اظهرهما
الاول لكفاية الظهور في الدلالة لا في حقيقة ومجاز وان لم يثبت به الاصل ومنه يعني كفاية ظهور فهم المعنى من اللفظ وعدم اشتراط
العلم به ومنها صحة السلب للمجاز وعكسه للحقيقة كما يصح سلب الحمار عن البليد ولا يصح سلب الانسان عنه وذلك لان سلب
حقيقة الشيء عن الشيء لا يصح مع تجرده عن القرينة وسلبه عن كل شيء غيره يصح فاذا تحقق ان سلب الانسان عن البليد لا يصح تحقق
انه حقيقة فيلزم ان يكون هو هو فيلزم المرام بعد بطلان ذاتية الدلالة لانه [illegible] ما اذا سلب عنه كالحمار والبليد فيكون غيره
فلا يكون حقيقة فيكون مجازا [illegible] بان اللفظ المستعمل في الجزء او اللازم لا يصح فيه السلب مع كونه مجازا او بالدور فيهما
فان علامة صحة سلب معنى انما يتوقف على العلم بوضعه مع ان العلم بالوضع فرض توقفه عليه وهكذا بالنسبة الى الاخر لان العلم
بصحة السلب انما يتوقف على علم كون المعنى من المعاني الحقيقية فلو توقف العلم به للتعاكس السلب لزم الدور وبعبارة اخرى اذا اريد
من المعنى الذي يصح سلبه او لا جميع المعاني حقيقية كانت او مجازية فلا يصح ولنا ربما المعنى الحقيقي فاما مقيد ظاهر وبعبارة بعضهم
الدور [illegible] بواسطة [illegible] الدور فيهما مضمر ابو سطين فقال في الاول كالاول كون المستعمل فيه
مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس
منها لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب جميع بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه
مجازا بصحة السلب لزم الدور وفي الثاني معرفة كون اللفظ حقيقة في المورد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية
عنه وعلم صحة سلب المعاني الحقيقية عنه موقوف على علم معنى حقيقي لا يجوز سلبه عنه ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على

معرفة

معرفة كون اللفظ حقيقة فيه وفيهما مقدمتان سند بكان مكررتان ومع ذلك مضمران بواسطة لا بواسطتين والجواب
عن الاول بانه مبني على الخلط بين اقسام الحمل فيما بينا عليه من حمل الشيء على نفسه لا يلزم عليه الا بايراد وهو ظاهر ولو كان على
المواطاة بل دائما يرد على تقدير حمل الشيء على ما هو مغاير له محمول بالاشتقاق هذا كله على تقدير عدم التباين بين المعنى
الحقيقي والمورد والا فلا يرد عليه النقض اصلا فلا يرجع براءة العلامة مطلوب فلا اشكال وعن الثاني بما مر في التبادر فان
كلا من صحة السلب وعدمها يجتمع مع الغفلة عن الوضع وعن كون الدلالات وضعية على ان الشهرة والغلبة يوجب الفهم و
حصول اللوازم الوضع للشخص من دون شعور به والتفات اليه فاذا صح في العرف ان يقال للبليد انسان ولا يصح سلبه عنه فيكون
الاطلاق عليه على وجه الحقيقة كما اذا صح ان يقال ليس بحمار فيكون اطلاق الحمار عليه مجازا مع انه يمكن ان يقال ان المدار في النفي
والاثبات على المعنى الملحوظ في نفس الامر لا بخصوص الحقيقة حتى يلزم الدور فلا يرد ان معرفة ما يفهم عرفا من اللفظ مجردا عن
القرينة هو بعينه معرفة الحقائق سواء تحقق المفهوم العرفي دفعة معينا او تعدد بالاشتراك فهم الكل اجمالا او بدون التعيين
فلا حاجة الى ان يجاب بان هذا اذا اطلق اللفظ ولم يدر احقيقة فيه ام مجاز اما اذا علم معنى الحقيقي والمجازي ولم يعلم
ايهما المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم انه مجاز مع انه فيه انه اما ان يعلم
المستعمل فيه كما اذا قيل هذا اسد او لا كما اذا قيل رايت اسدا ولم يعلم ما اراد فعلى الثاني لا ملازمة الى السبب وعدمه فان الاصل في
الاستعمال الحقيقة مع انه لا يمكن السلب فانه فرع العلم بالمستعمل فيه وهو غير حاصل وعلى الاول مع كونه حمل فذلك محلا
لرملان مقتضى كلام القوم ولا يرد عليه بعد علمه ان السلب ان كان مع العلم بعدم الوضع فلا ثمرة ولا فلا يلزم الدور على
ما التزم وبهذا يرجع ما يجاب عنه بان المراد من صحة السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له بان
يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه ولا الى ان يجاب بان سلب بعض المعاني الحقيقية
كاف فيعلم انه مجاز فيه والا لزم الاشتراك مع انه لا يدفع الدور في طرف عدم صحة السلب وهو ظاهر ومع ذلك استناد الحكم
بالمجاز على ما ذكره باولوية المجاز لا بصحة السلب لا منفردا ولا منضما مع عدم كفاية الثاني فانه خلاف المفروض من كلامهم
على انه لا يتم مطلقا على القول بتقديم المجاز على الاشتراك وهو خلاف المفروض ايضا مع ان اثبات بعض المعاني لا يمكن على هذا بعد
صحة السلب وعدم صحة السلب متوقف على نفسه فلا يمكن العلم بصحة السلب وهو تقييد لما في كلامهم هذا كله على تقدير
ان يجعل العلامات مطلقتين كما هو ظاهر كلام القوم والا فلو قيل بكون ذلك مبنيا على الحكم لغالب من عدم الاشتراك
فهما امارتان فان صحة سلب كل معنى حقيقي عن شيء يفيد مجازيته بالنسبة اليه اذا كان بينهما علاقة لا مطلقا وكذا عدم صحة سلب
كل معنى حقيقي عن معنى يفيد كونه حقيقة بالاضافة اليه وان احتمل كونه مجازا بالنسبة الى معنى اخر فلا يلزم فيهما دور اصلا

اشارة قد عد جماعة من الامثلة او من الامارات ما ليس منها فمنها الاطراد للحقيقة وعدمه للمجاز وقد اختلفوا فيهما على
اقوال ثالثها الفرق بينهما بجعل الثاني امارة دون الاول فالاول لانه لما صدق العالم على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم
ان عالم الخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد فانه لا يقال [illegible] قولنا واسأل القرية قولنا واسأل الجدار واورد على الثاني بان السخي
يطلق على غير الله تعالى المجوز بانه جواد ولا يقال له السخي وكذا الفاضل يطلق على العالم والله تعالى عالم ولا يقال له الفاضل والقارورة
يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن كذلك يكون مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة وفي الكل نظر اما في الجزء الاول من
الحجة فلان صدق العالم على ذي علم اما مع العلم بان صدقه عليه لاجل انه عالم بلا مدخلية شيء اخر فيه او لا وعلى الثاني ظاهر انه
لا يجوز التعدي عنه لكونه توقيفيا لا يجوز التعدي عنه [illegible] فيه لا يجوز التعدي عنه وعلى الاول فهو
المراد فان الاطراد هو ان يكون المعنى الذي لاجله [illegible] الاستعمال في مورد يجوز الاستعمال في كل ما يشاركه في ذلك المعنى فاذا ك
تلك المجاز فان المجازات موضوعة بالوضع النوعي ولا ملازمة بينها الى النقل مع انه لو كان [illegible] فالمحتاج اليه النقل وعاد التخلف
ما قلنا فاذا علمنا ان اسأل الجدار مصحح [illegible] من الحالية والمحلية [illegible] فيطرد مطلقا لا يتخلف الا انه قد يطرد فانقدح
ما في الجزء الثاني من الحجة [illegible] واما في الثالث من كون عدم الاطراد علامة للمجاز لدلالته على ان المصحح في الاستعمال
مجال فالعلاقة فانما تتخلف عنها [illegible] فان العلاقة عبارة عما اعتبره الواضع بين المعنى الحقيقي والمجازي [illegible]
ودفع مثلها الامر بالمناسبة العقلية ولا اعتبار لها اصلا على هذا [illegible] الوضع الحقيقي [illegible] التخلف عنه وما
نرى من التخلف كتسمية الرجل الطويل نخلة مع عدم اطراده في كل طويل فقد سبق انه راجع الى عدم عموم الوضع فيها الا الى [illegible] المانع
[illegible] بكون عدم الاطراد امارة للمجاز [illegible] بان الاطراد علامة
الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد ويرد
بان ذلك ليس من خواص الحقيقة بل يعمها والمجاز فانهما كما عرفت وضعيان فلو كان التخلف عن الوضع ممتنعا فلا تخلف فيه
فان الوضع في كثير من الحقائق نوعي كما ان وضع المجاز نوعي وما قيل الوضع في الحقائق شخصي وفي المجاز نوعي مما لا محصل له و
مخالف للتحقيق وكلمات القوم ومع جميع ذلك لا يتسلم كون الاطراد من خواص الحقيقة [illegible]
الى الجواب بان العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع الذي هو سببه اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا [illegible]
فلو كان العلم بالوضع موقوفا على العلم بوجوب الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور وما في الاعتراض من ان
عدم الاطراد في الاول [illegible] بالمنع من الشارع ووضعهما لما لا يتحقق في الله سبحانه كالواحد منهما ما هو من شأن موصوفهما
عدم الاتصاف بها على ان ثانيهما قد اطلق على الله عند ناس في الادعية المأثورة واما في الثالث فلعل في العرف الى ما يستقر فيه

من الزجاج فلا دخل في المورد اصلا اما مع اعتبارها في جميع الامارات فاذن ظهر ان الاظهر عدم كونهما امارة وبما يورد
فيهما الدور وجوابه يظهر مما مر في نظائرهما ثم مما ظهر ضعف ما في الاحكام من عد من الامارات ان لا يكون اللفظ مطردا في مدلوله
مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشرع من الاطراد ومنها ما ذكره جماعة من التزام التقييد في المعنى المجازي مثل جناح الذل
ونار الحرب وفيه انه ان اريد ان فهم المراد يتوقف عليه فينتقض بالمشترك وان اريد ان فهم المعنى يتوقف على التقييد فهو حسن
لو تم لكنه يشكل لعدم انحصار القرينة في المقالية [illegible] على التزام التقييد بل يمكن اقامة القرينة بغيرها ونحوها
كالحالية ونحوها مثل ان [illegible] لهم جناح [illegible] نار الحرب كما قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله ومع
ذلك لا خصوصية له [illegible] كل ما يتوقف فهم المعنى على ما هو خارج من اللفظ امارة المجاز كما ان عكسه امارة الحقيقة ولو اريد بذلك
وان لم يقع به النزاع الا انه يبقى مواخذة لفظية وهو ان القرينة لا يسمى قيدا ومع ذلك هذا لا يدفع الايراد عن كلام النهاية حيث جمع
بينهما في الامارات ولا [illegible] حيث اكتفى بالاخير كالعلامة في التهذيب هذا كله على تقدير ان يبقى الظاهر في [illegible] في مثل
نار الحرب استعمالها في الصورة الوهمية الشبيهة [illegible] مع كونه غير معروف [illegible] يستعمل في معناه
الحقيقي [illegible] ولا استعارة في اثبات ما ليس له وهو الحرب بان شبه الحرب [illegible] معه نار تشتعل فيبطل اساسه [illegible]
بنار الحرب شدتها فانها كالنار في سرعة الافناء وقد يكون من باب التشبيه [illegible] ومنها الاطلاق [illegible]
توقف على تعلقه بالاخر للمجاز نحو ومكروا ومكر الله ذكره جماعة [illegible]
دون التعيين وهم المراد الثاني عدم امكان [illegible] فاما المشاكلة اما ان يكون لها علاقة من العلاقات
المشهورة فيصح الاطلاق اللفظي [illegible] ذلك المعنى ولو في غير المشاكلة كاطلاق المكر على العذاب استعارة او اطلاقا للسبب على المسبب
لعلاقة السببية في جزاء سيئة سيئة فيكون المشاكلة [illegible] لا صحة الاطلاق [illegible] علاقتها المجا
في الخيال المتوقف على ذلك [illegible] الا الاكتفاء بالتقدير ولا يتوقف صحتها على ذكر اللفظ [illegible] فلا يتوقف
الاطلاق اللفظي على تعلقه بالاخر وكفاك شاهدا قوله تعالى افامنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون
والجواب عنه بجعله مشاكلة تقديرية لا يجدي لما عرفت فضلا عن [illegible] على الاستعارة [illegible]
اعتذر بعضهم من التوقف [illegible] بان المراد بهما غلبة الاستعمال في هذا الوجه [illegible] مع كونه [illegible] مقتضى كلامهم
لا يجدي فان غلبة استعمال شيء مع اخر [illegible] لا يفيد شيئا اصلا ومنها امتناع الاشتقاق للمجاز
وذلك كالامر فانه لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمأمور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق
العلامة بانتقاضه بقولهم [illegible] ونحوه [illegible] حقيقة في معناها ولم يشتق منه [illegible]

بالوابحة متى وجح وغيره ان الجمع ليس مشتقا من الفرد كما ان الواحد لم يكن مبدأ حتى يشتق منه مع ان الامدي ذكر انه يرد للجسم
متى وجح وايضا الامر بمعنى الفعل لا اصل له حتى يدخل في الاشتقاق ولو كان حقيقة واستعمال في الفعل بالمعنى المصدري لم يعهد ثم يرد عليه
ان الاشتقاق من المجاز شائع كما يشهد به الاستقراء كما انه في الحقيقة قد لا يتفق **ومنها** جمع اللفظ على صيغة مخالفة لصيغة
جمعه لمعنى اخر هو فيه حقيقة للمجاز كالامور جمع امر للفعل والاوامر الذي هو جمع بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق
وفيه ان الاشتراك لا يكون نفي التباين بينهما فاما مشترك او حقيقة ومجاز والمجاز اولى وفيه ان عدم ثبات الجمع ليس من خواص المجاز
الا ترى ان الامر بمعنى القول لا يجمع على امور فلعل الثاني كالاول يعني كون اللفظ حقيقة فيه فلا امارة اصلا وما قيل ان المجاز
اولى فهو تمسك بالاستعمال فلا امارة الى الجمع ولا الى الاختلاف في الجمع ولو قيل انه لا امارة لي مع احتمال التواطؤ فلنا هو خلاف
ظاهر العنوان والا فلا يتحقق مخالفة الجمع في المعنيين بل يحتمل ان يكون من باب تعدد الجمع لمعنى فيكون خطأ هذا اللفظ اضعاف
وهو لا يدل على شيء اصلا واضعف من ذلك ما قيل ان الحقيقة والمجاز يفرقان بنفي الجمع **ومنها** انهم اذا وضعوا اللفظ لمعنى
ثم تركوا استعماله في بعض موارده ثم استعملوه بعد ذلك في ذلك الشيء عرف كونه مجازا فيه كالدابة للحمار ذكره في النهاية
للمنهاج والزمه بالمعراج وغيره ولا يخفى انه لو صح جرى في الاول كما هو الظاهر من الكلام فهو تمسك باصالة عدم النقل وبابه
المجاز منه والا فلا دلالة له على كونه مجازا اصلا **ومنها** ان المعنى الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير فاذا استعمل فيما لا يتعلق بشيء
كان مجازا كالقدرة اذا اريد بها المعنى الحقيقي كان متعلقا بالمقدور واذا اطلق على المقدور فلم يكن لها متعلق فيكون مجازا
وضعفه العلامة باحتمال كون اللفظ حقيقة فيهما ويكون له بحسب احدى حقيقتيه متعلق ودون الاخرى وفيهما نظر اما في الاول
فلانه لولا اولوية المجاز لما دل ما ذكر على شيء واما في الثاني فلان الحمل على المجاز اولى فلو اراد بالاحتمال المساوي فباطل
ثم كونه مجازا الا انه بعد ما علم **ومنها** صحة التصرف بالتثنية والجمع للحقيقة وفيه انه لا يعم فانه يوجد في المجاز كما يوجد
في الحقيقة **ومنها** تقوية الكلام بالتاكيد لها فان اهل اللغة لا يقوون المجاز بالتاكيد فلا يقولون اراد الجدار ارادة
وفيه ان وضع التاكيد لا يختص بالحقائق بل يعمها والمجازات **ومنها** الاستصحاب بعنوان ثبوت الوضع للمعنى عرفا فيحكم بثبوته
لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذه الطريقة وان كانت معروفة في الاصول ودبها ارتفع النزاع بين الاصوليين في مواضع ككون
الامر للوجوب والنهي للحرمة والعام للعموم الى غير ذلك ولكن يقع الاشكال فيه من وجوه **ومنها** ان ظاهر هؤلاء في دفع الحقيقة العرفية
وهي منافية للحقيقة اللغوية بتمامه قسمة الحقائق الى اللغوية والعرفية وجعل كل منهما قسيما للاخر فكيف يصح بان الاستصحاب
فيهما مع التباين بينهما ويمكن دفعه بان المراد بالعرفية هنا غير ما ذكروه ثمة فهي ما يستفاد منه المعنى في العرف مطلقا كان المعنى اصليا
فهي اعم من اللغوية من وجه لصدقهما في الحقائق الثابتة اللغوية الباقية وتفارق العرفية اللغوية في الاوضاع الطارية واللغوية

العرفية

العرفية في اللغوية المهجورة **الثاني** ان المفهوم منه ان ما لتحقق النقل به انما هو الاستصحاب لا غير وفيه انه مما يمكن ايراده
بها الظاهر فان العرف لما كان الاصل فيه المرادية بالنسبة الى اللغة وبتقييد لها حيث لا يصير العرف عن الا بذلك ولا يكون لغة لو ذي
وما يتحقق التخالف احيانا كالدابة هي وفرس كما يصير اللفظ كثير الدوران في العرف في فرد من افراد الموضوع له او غيره فينقلب
فيما بين الاعصار فيصير حقيقة في غير ما كان حقيقة فيه ومع ذلك فهو غاية الندرة فعلى هذا ان النقل خلاف الظاهر فاذا ثبت كون
لفظ في معنى حقيقة في العرف ثبت كونه حقيقة في اللغة بظهور اتحادها ولو احتمل تعددها النقل يدفع بالاصل بمعنى الظاهر فالمثبت
في اللغة المثبت في العرف لذلك وكفاية ذلك في اثبات اللغات فعلى هذا الوجه العرف المتقدم كعرف الشارع وعلم المتاخر كعرفنا
او بالعكس في المجهول على المعلوم فلم ينحصر كون الاصل يعني الاستصحاب يشترطها فادة الظن لعدم جواز التمسك في اثبات اللغات
بالشك مع كونه هلا متكلم القوم جميعا بل لا يمكن التفوه به وهو ظاهر وفيه ايضا ان اصالة عدم النقل لا يدل على كون اللفظ موضوعا
لما هو حقيقة في العرف كالوجوب للامر لجواز كونه بمعنى اخر كالطلب والندب ثم استعمله الواضع في ذلك المعنى مجازا فاشتهر
عند اهل العرف فصار حقيقة عرفية فاصالة عدم النقل لا تنفع الخصم مع علم الوضع فيه ان بناء التمسك بعد ثبوت كونه على الظهور
وكفايته في اللغات ولا ريب ان ما ذكره مثلا ان الظاهر على ما مقتضى اصالة عدم النقل اتحاد ما العصرين مع عصر السابق ولو كان اللفظ
في العصر السابق مستعملا في هذا المعنى مجازا الا كان حقيقة في غيره دونه فيلزم النقل فكيف لا ينافيه مع ان هذا الاحتمال خلاف
مخالف لاتفاقهم مع كونها مما تعم به البلوى فمنه يتضح دفع ما يمكن ان يقال لعل وضع الواضع اللفظ لمعنى ولم يستعمل ولم يستعمل فيه
علم النقل يجا لها مع علم كون المعنى المذكور حقيقة لغة **الثالث** ان بما مر ظهر ان التمسك بالاصل في المقام لدفع احتمال الطارد
المانع لا لاثبات المقتضي وبه يندفع ما اعترض عليه من ان التمسك باصالة عدم النقل اثبات اللغة بالترجيح فلا يصح عدة ما يمكن
اثبات اللغة به بضميمة الى التبادر في العرف لا اثبات اللغة كما فعل بعضهم وما ضعفه في المشارق ظهر بما مر ما فيه **ومنها**
القياس واختلف الفريقان في حجيته فظاهر التهذيب والمنية نعم وصرح العلامة في النهاية والبهائي والتوني وجماعة
من العامة العدم بل هو المحكي في الفريقين من محققي الاصوليين وفي العامة زاد بعضهم الفرقة بين الحقيقة والمجاز ففي
الاول والاختيار الثاني وفي الثاني الاول ولا ريب في عدم جريانه في الاعلام الجامدة والالقاب المحضة لعدم الخلاف في غيرها
والمصادر وما يشتق منها فلنا الاعلام ونحوها انما وضعت لمجرد التعيين والتعريف فلا يقبل القياس ولا يصح تسمية شخص
زيد بغير وضع هكذا وهو باطل قطعا فالقضية المصادر ونحوها فمعلوم بالاستقراء والاتفاق بل الضرورة كاتيان اللام ودون
الاسم مع المسمى وثبوته شرعا فيثبت لغة ولاجماع اهل اللغة على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكذا باقي انواع الاعراب
فلم يثبت ذلك الا قياسا وان العرب وضعوا اسم الفرس للحيوان الذي كان في زمانهم موجودا ثم انقرض وبعد حيوان

اقرب فيه ذلك بطريق الالحاق والقياس ويجيب عن الاول بانقلاب الدوران بان التسمية بالخمر مثلا دارت مع الوضع والمحل فيكون
العلة مركبة فلا يصح التسمية بمجرد حصول الوصف ويرد عليه ان ذلك ليس علما فان ما ذكر وان تم تقريره لكن لا يتم عكسه فلا يتم المنافاة
بل هو اشكال يرد على كل دوران مع قطع النظر عن الخارج وفي الحقيقة يرجع الى ابطال دلالته على العلية مع انه على هذا الاحتمالات
اكثر فانه يحتمل علية المحل او الحال او هما معا تركيبا او انفرادا على وجه ويمكن ان يجاب بعدم الدليل على حجيته في اللغة فان
مدارها وان كان على الظن لكن لم يثبت ان الواضع راعى المناسبات في الوضع فعليه يلزم اثبات اللغة بالاحتمال الذي هو باطل قطعا
بل التتبع في اكثر الالفاظ يكشف عن عدم مراعاتها بل هو الظاهر من اهل اللغة فان القياس لو كان عندهم معتبرا في اثبات
اللغات لبنوا عليه مدار الالفاظ ويظهر منهم في مواضع كثيرة بل عموم الخلفية ما يمنع ان يوافق في تحقيق ما يقتضي القياس
ويطرد فيها كتبا وتصانيف وبذلك يختلف بينهم كيفية اقتناصها وعموم المدلولات الملحوظة منها الى غير ذلك وعدم
حصول شيء من ذلك يكشف عن انه لم يبنوا فيها على العمل به ولا يكون هو من طرق اثباتها عندهم على تخصيص الحكم وان قلنا
بان التخصيص ظاهر في الاول فيتعين تقديمه على الثاني للغلبة والشيوع فلم يختلف الحكم فان الغلبة انما تثبت من اهل العرف
في احدهما يصير ظاهرا فيقدم وان لم يثبت حكمهما وان توقفنا في ان التخصيص بايهما يحصل فلا معنى لتقديم احدهما على الاخر ويظهر
ثمرة التعارض بين التخصيص والمجاز اذا تردد الامر بينهما وبين المجاز الذي يمكن ان يبقى في الاخرى الا انها وان كانت عامة من حيث
الافراد لكنها مطلقة من حيث الاوصاف فيتمولها لاهل الذمة ان ثبت يكون من باب الاطلاق لا العموم ولما كان الاطلاق هنا
لم يرد من محكمة بل هو من يحكم لو قلنا لا يفيد العموم فلم يعم الذمي ثم ان كل ما في غير التخصيص في الاقسام واما التخصيص في الان
وهو النسخ فغيره اولى منه خصوصا التخصيص لندرته وغلبة غيره وشيوعه وهو ظاهر المعظم حيث لم يتعرضوا وصرح بعضهم
واما الاضمار كما في المجاز يقدم على غيره من الثلاثة الاخر للغلبة والشيوع الكاشف عن تعيين الارادة اما بالنسبة الى الاشتراك
فقد عرفت الخلاف وما هو الاظهر فيهما واما بالنسبة الى النقل فلان معظم اكثر الفاظ العبادات فقليل من غيرها في وجه فان المعاني
البادية بالنسبة اليها اكثر بمراتب شتى ولذا يقال الاصل عدم النقل فاذا تردد اللفظ بين كونه على ما كان من الاشتراك وصار منقولا
فالظاهر الاول ومنه يتبين الامر فيما لو تردد تصحيح طلب على انكار المدار بين تجوز في لفظ ونقل في اخر من تقديم الاول على
الثاني واما بالنسبة الى الاضمار ومنه اسأل القرية التي فلاختلاف فيه فمنهم من قدم المجاز ومنهم من قدم الاضمار لكونه اخف
مؤنة لاحتياج الاول الى النقل واعتبار العلاقة ومنهم من جعلهما متساويين لاستوائهما في الاحتياج الى القرينة في الكل شيء والمدار
على الغلبة والشيوع ان ثبت ولا يبعد حصوله في الاضمار فيقع تعارض الاضمار مع الاشتراك والنقل وتعارض احدهما مع الاخر اما
الاضمار فقدم عليهما للمادر وعلل اولا بانحصار الاجمال في بعض الصور بالاضمار وعموم الاشتراك بغير نظر واما الاخير ان

فاولهما

فاولهما مقدم على الاخر ووجهه يظهر مما مثلوا له بالنبوي الطواف بالبيت صلوة من حيث ان الصلوة ان كان منقولا دل على
وجوب الطهارة في الطواف وان كان مشتركا فلا دلالة فيه له **المطلب الثاني في المشترك** اشارة المشترك لفظ موضوع لمعنيين
ابتداء بوضعين وهو ممكن لوجود المقصود من وضع اللغات واحد انها فيها وهو التوصل بها الى تحصيل الاغراض والمطالب
المتوقفة على التفهيم والدلالة على ما في الضمير بسهولة مع ضرورة اعتبار المقاصد من الاجمال والتفصيل وليس في الامكان
تحصيل مقتضاه بغيره كالمجاز في المتساويين بالنسبة الى الحقيقة ونحوهما كان بالمجاز يمكن ان يمنع فلو اكثر المعاني عن الاسم
مع ان في البعض على تقدير عدمه نظرا او لو سلم لزم فساد الواقع للقطع بعدمه ووجوبه مشترك بين غير المتناهي ولا يقتضي الوجود
ونحوه الامكان ووضعه للواجب والممكن والتجوز به في الاخر او وضعه للاعم بينهما كما هو الواقع عند غير واحد منهم الطوسي
فبطل القول بالوجوب والامتناع مع ان الغير لو تم لا يتأتى معه المجاز ولا يقول به ثم هل هو واقع الاظهر نعم لتردد الذهن
في الفاظ بين المعاني كالعين والقرء والجون وعسعس ونحوها والتبادر منها وهو من خواص الاشتراك وبما انه عدم النقل
يثبت ذلك في اللغة فضلا عن اطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض على البدل من غير ترجيح كما حكاه العضدي وفي المنية
حكى اتفاقهم على ان القرء موضوع للطهر والحيض على سبيل الاشتراك وفيهما الكفاية ومنه يقدح في وقوعه في القران ايضا فلا تأتي
فيهما اشياء في الاول الى عدم فائدة الوضع فيه وهو الافهام لو كان بدون قرينة ومعها تطويل بلا طائل وفي الثاني الى
عدم صدوره مثله من الحكيم وكلاهما مقدوح الى الاول فلان بدون القرينة الفائدة موجودة وهو الاجمال وكثيرا ما يقصد
لفعل ومعها لا تطويل ان كانت القرينة حالية وان كانت مقالية فطال بالقرينة لكن الفائدة فيه غير عزيزة منها ان التفصيل
بعد الاجمال اوقع في النفس ومنها تحصيل سجع او قافية بها دون غيرها على ان ذلك لو اتى لا يسلم المجاز واما في الثاني فلعدم
منافاته الحكمة كما عرفت بناء على ان كثيرا من القران مجملات فضلا عما ان وقع فيه دليل على جوازه ثم هو بدون القرينة محلا له
ان يتبعه في احد معينيه او معانيه كما مر ومع القرينة يتبعها وفي التهذيب من انه مجمل بالنسبة الى المعنيين معا سهو ويتفرع
على التقدير الاول انه ان علق عليه الحكم فان كان مما اشترط فيه التعيين كالنكاح والوقف والبيع ونحوها فيفسد وان تعلق
بطلب او نهي فيجب الاتيان بالجميع في الاول وترك الثاني من باب مقدمة التمكن من الامتثال والانتهاء والا فيسقط التكليف
سواء كان باعتبار عدم القدرة على الاتيان بجميع الافراد او باعتبار ترديده بين الحرام والواجب وان قلنا بان الامر والنهي
مشتركان بين الوجوب والندب والحرمة والكراهة فلا يثبت بهما بدون القرينة وجوب ولا حرمة بل يكتفى بالقدر المتيقن
وهو الرجحان فعلا او تركا ويدفع الزائد بالاصل ومنه ينقدح انه لو قيل باشتراك الامر بين الامر والاباحة لا يفيد الا جواز
الفعل فان الزائد يدفع بالاصل ويشبه الباب النبوي لا سبق الا في نصل او خف او حافر في نفي جواز العمل او امثاله العوض

نظرا الى احتمال كون السبق بالسكون او بالفتح فلا يمكن نفي جواز العمل به للاصل والشك في نوع الخطا **باشات** يجوز استعمال
المشترك في احد معنييه او معانيه في اطلاق واحد وفاقا وهو على نهج الحقيقة وجهه واضح ولا يجوز استعماله في ابدا منه
فيما لا يمكن الجمع بينهما في ارادة واحدة كصيغة الامر في الوجوب والتهديد لعدم امكان ارادته وعدم صحتها فلا معنى لكونه حقيقة
فيه بل ولا مجازا وفي المرآة الاتفاق على عدم جواز استعماله في المتضادة هذا ويأتي ما يدل عليه واما مع امكان الاجتماع
فيتصور استعماله على وجوه استعماله في المجموع من حيث المجموع او في جميع الافراد بحيث يصير كل واحد منها مناطا للحكم وهو
يتصور على احد الوجهين اما ان يكون متعلق الحكم هذا وذاك وذلك وهكذا او استعماله في امر كلي يعم الجميع وهو يتصور
على احد الوجوه كان يستعمل في احد المعنيين او كل واحد على وجه التخيير او في معنى كلي يعم الجميع ويسمى بعموم الاشتراك وهو ما وقع النزاع
في جوازه والمشهور الحق هو الوجه الثاني من القسم الثالث حسبما نحكي عن السكاكي توهم كونه حقيقة وهو بمكان من الضعف
لعدم دخول الترديد في الوضع وهو في غاية الظهور واما على وجه المجاز فيرد بين ما وقع الاتفاق على جوازه كالاخير وعدمه
كالاول وما هو بحكمهما كغيرهما اما الاول فلوجود العلاقة على الفرض واما الثاني فلعدم وجود العلاقة فيما علمنا باشتراكه
فان علاقة الجزء والكل مشروطة بما لا يتحقق فيه بذلك واما الثالث فهو سائر المعاني فقال المدقق الشيرواني بعد ذكره
الاول من القسم الثالث ولا نزاع في صحته وفي كونه مجازا وكذا ما يناسبه من المفهومات المشتركة بين المعنيين وهو ظاهر
غير واحد منهم ولا علاقة للعموم الافرادي كما هو ظاهر بقية الكلام فيما وقع النزاع فيه وقد اختلفوا فيه فمنهم من نفى جوازه مطلقا ومنهم
من جوزه في التثنية والجمع ونفاه في المفرد ومنهم من جوزه في النفي دون الاثبات ومنهم من توقف ثم هؤلاء فرق فمنهم من جعله
حقيقة مطلقا ومنهم من جعله مجازا في المفرد حقيقة في التثنية والجمع والاقوى العدم مطلقا فان الالفاظ كما سمعت وان كانت موضوعة
لنفس المعاني والطوارئ من الاعتقاد والوجود وضم المعاني الى المعاني او الالفاظ الى الالفاظ خارجة عن المدلول لكن كما يجب
اتباع الواضع في نفس الاوضاع كذلك يجب اتباعه في كيفية استعمالاته فانهما توقيفيان بلا نزاع ولذا ترى انهم يعدون من اللحن
مخالفة الاعراب والوقف من الوصل بالسكون او الفصل بالحركة الى غير ذلك وهو مبني عليه ففي هذا المقام يمكن ان يقال انا
نرى هجر الجمع بين الحقيقتين في الكتاب والسنة والخطب وغيرها من كلام البلغاء والفصحاء جيلا بعد جيل ومدينا بعد مدينة
بحيث لم يظهر له محل محصل عرفنا انه نشا من اشتراط الواضع الوحدة في الاستعمال فلا يجوز التعدي عنه مع انه لو نشأ كفينا
بان نفي لذلك يكشف عن علم اطلاعهم على الاذن لكفى وكان الدليل عليه في غير قطع كيف ومع طول الزمان وكثرة البلغاء وضبط
استعمالاتهم وبلايا طوائف من العلماء لم يوجد من نصب الجمع مطالب فيكلمونهم مع اهتمام الجملة في تزاعات النكات البديعية
على انا الشك في شيوع الانتكافهما نظرا الى التوقيفية لا يترتب ما قيل في حصول الاعادة مع انه يلزمهم جواز ذلك في التثنية و

والجمع بارادة

والجمع بارادة معنيين لا اقل من المفرد ففي التثنية بل في جواز استعماله في ابعد وهكذا في الجمع واشكاله غير خفي على ذي مسكة
وبذلك يرتفع الفرق بين المفرد والتثنية والجمع ويبطل الحصر بين الاسم والفعل والحرف لوجود ماض ومضارع وامر وهكذا على هذا القول
بالفرق بين الاقسام مع ذلك ابعد ولو توهم منافات ذلك لفضيلة البطون في القرآن لرد بان ذلك مبني على عدم الفرق بين
الاستعمال وارادة الفهم فانهما منفكان بلا ارتياب وهو معروف بين الاصوليين فان استفادة المعاني لا يستلزم الاستعمال
لكثير من المزايا المرعية عند ارباب الفصاحة والبلاغة من الاشارات والتلويحات ونحوها ومنها المفاهيم عند بعضهم وان كان
فيه نظر والتاكيد من الزيادة وضمير الفصل كان في تقديم المجاز على الاشتراك المعنوي ما لا يخفى وقد سمعت ما فيه وقد مر **باشات**
الحقيقة لا يستلزم المجاز وفاقا فان استعمال اللفظ فيما وضع له لا يستلزم سبق استعماله في غير ما وضع له وان كان يتأتى ايضا العكس
فقد اختلفوا فيه فمنهم من اثبته وعد من قول الاكثر وفيه نظر ومنهم من نفاه وهو الحق لعدم الملازمة فان استعمال اللفظ في غير ما وضع
له لا يستلزم الاستعمال فيما وضع له مع ان الحقيقة لا يتحصل الا به وهو يدفع احتمال الاشتراط صحة المجاز باستعمال اللفظ فيما
وضع له مدفوع بالاتفاق فان القائل بالاستلزام لا يقول به كما يبنى عنه كلامه وعلم تهم احد من العلماء من يعتد به منهم ذلك
فضلا عن الاستقراء والتجوز من المعظم واستدل لوقوعه بلفظ الرحمن والافعال المسلوخة عن الزمان كعسى ونعم وبئس وحبذا وليس
وشابت لمة الحرب على ساق وشابت لمة الليل وفي الكل نظر لاحتمال الاول استعماله في الواجب كان من دون ملاحظة الخصوص
فكان على وجه الحقيقة وشاع استعماله فيه حتى حصل فيه النقل والثاني ان يكون من المنقولات العرفية مع وجود حقائقها في اوائل
اللغة والثالث المجاز في المسند او المسند اليه او الاسناد او الهيئة وان كان بعضها اظهر ومنه ايضا يتبع الثقلان فانه المرء من
مع انه لو صح ما ذكروه فيه لزم ثبوت مجاز لا وضع له وبطلانه محل وفاق من الفريقين هذا وفي ثبوت فعلية الافعال المسلوخة عن
الزمان كلام كيف ومنع الفعلية في بعضها غير ثابت كليس مع ما قيل فيه من ان اصله لا ايس والتلفظ الاول مفادها انتفاء ما للابد
شيء منها على الحدث وحصول بعض خواص الافعال فيها لا يجدي مع ما سمعت واحتمال الالة لفظية فعليتها وبالجملة امر هذه الافعال
مردد بين ان يكون مطابق السائر الافعال مع تاويلها اما لتعدد النقل او يكون منقولا وعلى هذا مردد بين ان يكون مجازا لا حقيقة
لها او استعملت في حقائقها ثم هجرت مع شيوع ذلك وغلبة في نحوه ولا مرجح ثاني عليه المستدل لمزيد دلالة هذا ابعد لو وضع
عن الفائدة لولا فان غايته انما هو الاستعمال فانا اسقى اسقت قلنا المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي وهذا يقتضي وضع
لغير ان اللفظ متى استعمل في ذلك المعنى كان حقيقة فيه دل الحي بمعنى الاول يمنع كون الفائدة الاستعمال لو اراد وغلبته مع انه لو سلم
لحفظ الفائدة فيه ممنوع فانه من الفوائد صحة التجوز منه وهو ما حصل على انكوه فائدة لا يستلزم ترتبها عليه لامكان تخلف
فانه لا يلزم من قصد شيء فائدة ترتبها عليه ومن هذه الحجة يتا فانا نلهمات على مذهب القدماء ليث من محل النزاع فان

الفرض انهم جعلوها حقيقة في الكليات ومستعملة في الجزئيات وجعلوا فائدة الوضع فيها الاستعمال في الخصوصيات فلا يلزم منه خلو الوضع عن الفائدة ومنه يظهر ما في كلام جماعة حيث استندوا الى بطلان هذا المذهب بانها لو كانت كذلك لنقل بها

ائمة البيان ولم ينقلوا بامثلة نادرة وعن الثاني بعدم استلزام المدعى الا ان يقول بامكان الحقيقة فيلزم كون النزاع

لفظيا ومما يتفرع عليه انه لو انحصر ما يمكن كون اللفظ حقيقة فيه في معنى فعلى القول الاول لا يمكن كونه مجازا وعلى الثاني يمكن

الا انه على هذا التقدير يرجع كونه حقيقة فيه لا قدرا وعدم وقوعه **اشارة** يجوز استعمال اللفظ في معنى عام يشمل

الحقيقة والمجاز اتفاقا كما يجوز الجمع بينهما بان يراد المجموع من حيث المجموع مع وجود العلاقة واما الجمع بينهما بحيث يصير كل

محل النفي والاثبات فقد اختلفوا فيه فبين مانع ومجوز ثم المجوز بين من جعله حقيقة ومجازا باعتبارين وبين من جعله مجازا

للكل انه لو جاز لجاز الجمع بين المتنافيين بيان الملازمة انه من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال

اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم

بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله

فيما وضع له باعتبار ارادته المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار ارادته المعنى المجازي فهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح واورد

بان المعتبر في المجاز هو القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي في هذه الارادة بدلا من المعنى المجازي ظنا لزوم كون الحقيقة لقرينته

مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فممنوع بل هو عين النزاع واعترض عليه بانهم قيدوا

التعريف المجاز بالقرينة احترازا عن الكناية فانه لا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ولو كان المراد منها ما يمنع

عن الارادة بدلا لم يصح الاحتراز به عنها لانها ايضا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم والا

لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد بالقرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن ارادة الموضوع له جمعا لا بدلا وذلك واضح وفيه انه وان ذكر

الاحتراز المذكور التفتازاني ولكن الظاهر ان الكناية خارجة عن تعريف المجاز بقيد الاستعمال في غير ما وضع له فان الكناية مستعملة

فيما وضعت له لينتقل منه الى غير ما وضع له فالحقيقة مستعملة فيما وضعت له ليفهم منه الموضوع له والمجاز مستعمل في غير ما وضع له

ليفهم منه ذلك والكناية في الاستعمال كالحقيقة وفي ارادة المعنى كالمجاز الا انه يفترق منه بان في الكناية استعمل اللفظ فيما وضع

له ليحصل منه الانتقال الى غيره بخلاف المجاز فان القرينة غير مميزة لها من المجاز بل الافتراق بينهما بذاتيهما واما القرينة فيما يصرح

ارادة الحقيقة التي كان اللفظ ظاهرا فيها وهو انما يحصل بما يقترن بالكلام لينفي ارادته على ما كان اولا وهو ليس الا الظاهر فيها

في الحقيقة وعدها فلا يفيد القرينة ازيد من ذلك فاندفع الاحتجاج نعم يمكن ان يقال لما كانت المسئلة توقيفية يتوقف على

الاذن من الواضع وثبوت اطلاق الوضع منه لم يثبت فيكفي ذلك في نفي الجواز لا سيما مع تأيده بعدم معهودية في كلام

[illegible]

اهله من ان القران مخلوق ومنه يظهر ما فيما للقول الثاني من عدم الثاني بين ارادة الحقيقة والمجاز فان المنع كلام ومن

عدم الدليل لا من الثاني هذا على ما اخترناه في الكناية والا فلو قيل بكون الكناية استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع امكان

ارادة الموضوع له فيصير النزاع لفظيا فان كلام المانع صحيح في ان المنع مبني على اصطلاح ارباب البيان حيث جعل المجاز

مقابلا للكناية بخلاف كلام المجوز فانه يؤذن لوروده على اصطلاح ارباب الاصول حيث ادعى عدم المنافاة وهو مقتضى

ما اسقطوا في تعريفاتهم للمجاز القيد بما في كلام هؤلاء من قولهم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيصير المجاز

عندهم اعم فيصح المجوزين على هذا التقدير باعتبار الكناية والثاني لم يصرح بل يصح بتجويزه وحمل المنع بالمجاز المقابل لها ولم

يدع المجوز بجواز الجمع فيه ومما يوهم الجواز التضمين مع كونه معروفا في اللغة قال ابن جني لو جمعت تضمينات العرب

لاجتمعت مجلدات فان ما وقع فيه التضمين اما ان يراد منه المعنى المجازي معناه الحقيقي فلا دلالة له فيه على معنى اخر واما ان يراد

منه المعنى المجازي فلا دلالة له فيه على معناه الحقيقي فتعين ان يراد منه المعنيين وهو الجمع بين الحقيقة والمجاز وجوابه ان

في التضمين وجوها احدها ان يستعمل اللفظ في معناه الاصلي الحقيقي ويضمن ما يتعدى بالحرف المذكور في الكلام كما في قوله

تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم فيقول لا تأكلوا اموالهم ضامين اموالهم الى اموالكم وثانيها عكسه كان يقال

في الاية لا تضموا اموالهم الى اموالكم اكلين وثالثها ان يستعمل اللفظ في معناه الاصلي ويقصد بتبعيته معنى لو ذكر لناسب من غير

ان يستعمل فيه ذلك اللفظ وظاهر ان شيئا منها ليس مما كنا فيه ونظير ما ذكر بدفع وهم الجواز في قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة

وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل على ما قيل من انه سبحانه استخدم هذه لفظ الصلوة هنا

لمعنيين نفسها ومكانها بقيدين وللثالث ان اللفظ مستعمل في كل من المعنيين فلكل حكمه وفيه ان الاستعمال واحد والحقيقة

غير نافعة بعد ما سمعت من عدم ثبوت الاذن من الواضع في مثله مع توقف تمامية على القول بالمجاز المدفوع بما مر

وللرابع ان استعمال اللفظ فيهما استعمال في غير ما وضع له لانه لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو لان داخلا لكان

مجازا او ان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده وفيما كان فيه انما اسقط القيد فيكون من باب استعمال اللفظ الموضوع

للكل في الجزء ويظهر بطلانه بما يظهر بما مر حيث ان المنع اذا ثبت مطلقا فلا يبقى وجه لصحتهما مع ان في الاول منعهما عن الشائع فيه لو اريد

به غير ما اريد بالثاني ولا يرد عليه ما يرد عليه من بطلان كون الوحدة جزء الموضوع له فان الالفاظ موضوعة لنفس

المعاني مع قطع النظر عن الطوارئ الخارجة عنها من الوجود ذهنيا او خارجيا وضم معنى في الارادة مع ما اراده عند

علم المخاطب بها وعدمه وكل ذلك من عوارض الاستعمال لا الوضع وعلى تقدير عدم وجود العلاقة بينه وبين ما اصطلح

عند الوحدة ظاهر ومما قيل ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المراد من ان المجاز انما حصلت باسقاط قيدا

الوحدة وهو اسقاط صحت ان الدلالة مع المعنى المجازي ظاهر الدفع فانك قد عرفت ان الكناية عبارة عن استعمال اللفظ في المعنى الموضوع
لينتقل منه الى معنى آخر وهو غير ما كان فيه من ان يستعمل اللفظ في معنيين ولا داراد هما كل ويكون كل واحد في الارادة فيه يتوهم
وبما ذكر يظهر بطلان ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كما يظهر عدم جواز اجتماع المجازين في ارادة وحدة اشارة مما استقر
عليه جميع الالسنة ان المدار في الخطابات على فهم المراد من الالفاظ نفسها من دون توقف على امر خارج ولا يكون ملازما لا ينصب
قرينة وشاهد وهو مما لا ريب فيه ويقتضيه الحكمة في وضع اللغات وهو اعلام ما في الضمير بسهولة ويجري احتمال الاضمار و
المجاز والتخصيص غير قادح في الخطابات كما ان مقتضى كفاية الظهور في اوضاعها يقتضي عدم الالتفات الى احتمال النقل والاشتراك
مع انهما مثلا لا نظم ولا اصل بل الجميع فلو فرض دوران الامر بين مدلولات المذكورات لا يعتنى به وعليه مدار كلام الناس في اطلاقاتهم
ومحاوراتهم فيتعين حمل كلام الشارع عليه ولو تحقق في الكتاب واحد منها في خطاب وتعين من جهة المخاطب الدلالة فلا اشكال ايضا
واما لو لم يتعين من جهة ودار الامر بين واحد منها مع غيره ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا او خماسيا فيتوقف فهم المراد على ثبوت شاهد
على تعيينه بحيث ينحصر في واحد ويعبر الاصوليون عن هذا بتعارض الاحوال والاحتمالات الثنائية منحصرة في عشرة يظهر من ملاحظة
واحد منها مع الاربعة الاخر ثم واحد منها مع الثلاثة الاخر وهكذا الى ان تم بعضها يظهر حكم سائر الاحتمالات ولذا لم يبين الاصوليون
الاحتمالات على العشرة نعم زاد التوبي عليها خمسة اخرى وهي دوران الامر بين الاربعة الاخيرة والحقيقة وقد وضح حكمها مما مر واما الكلام
في غيرها فقد بين جماعة في ترجيح بعضها على البعض على الفوائد والمفاسد ومنها كثرة المؤنة وقلتها كما كان اكثر فائدة واقل مؤنة
فلعوه على غيره ولكن يشكل ذلك بان اقصى ما يمكن ان يقتضي توقف المتكلم لما كان عاقلا او مقتضى العقل تقديم ما كان اكثر فائدة على ما كان
اقل منه فائدة وهذا ما كان اقل مؤنة بالنسبة الى ما كان اكثر مؤنة ويرد عليه ان ملاحظة امثال ذلك في المكالمات غير ثابتة بل كثيرا ما
لا يلتفتون اليها او يتأتى لهم ملاحظتها في كلام البلغاء والشارع بينهم يتكلم فيما كان فيه مما يبتني عليه الاحكام من كلامهم قلنا
كلا فان بناء الشارع في المحاورات على طبق العادات عادات الناس ومع عدم ثبوت الحال فيها مع ثبوت حجية الظن مطلقا منع من حجية هذا الظن
بعد تسليم ان ذلك يفيد الظن وفيه نظر ولا يظهر ان المدار على ما هو الا عليه في اطلاقاتهم ومكالماتهم واكثر ما وجدناه في محاوراتهم
انهم لا يتوقفون هذا بالنسبة الى نفس الخطاب واما بالنسبة الى الخارج فيذعنون المرجحات الخارجية ومنهم من جعل الاولى
التوقف في جميع صور التعارض الا مع امارة هنا دخيلة او ظنية يوجب صرف اللفظ الى الخاص وعن معلل الاباري ترجيح البعض على البعض
بكثرة المؤنة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك لا يحصل الظن بان المعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الموضع وبعد
تسليم الحصول احيانا لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية فانها ليست من الظنون المستندة عن الوضع وفيه
نظر فان قلة المؤنة وان لم يفد الظن بالمراد لكن الغلبة في اعتبار شيء في المحاورات وندرة خلافه مما يفيد الظن بمقتضاه قطعا كما انا

نرى شيوع

نرى شيوع التخصيص في كلامهم بالنسبة الى المجاز وتردد ان الواقع بين ابهما لا ريب ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فلو جوز الاعتماد
عليه فيثبت ما ادل على حجية الظن الا ان اعتبار هذا الظن في الحقيقة يرجع الى الظن في المراد من حيث تعيين المراد من الالفاظ و
فهم مدلولها والمعتبر فيها مطلق الظن الخاص غاية ما يمكن ان يثبت لا بد ان يكون ما يتعارفه فيبتنى عليه فهم المراد وهو كذلك
لو افاد الظن والفرض ذلك وليس هو من الظن في نفس الاحكام حتى يتردد في ان المدار على الظنون الخاصة او الظن المطلق فعلى هذا
لو تردد الامر بين التخصيص ومثله التقييد وغيره من الاربعة الباقية فيقدم التخصيص لكثرة شيوعه حتى قيل ما من عام الا وقد خص
ومنهم من سوى بينه وبين المجاز وقيل والمعروف التسوية بين التخصيص والاضمار وفيه نظر فلو دار الامر بين التخصيص و
النقل كالفاظ المعاملات فانها مرددة بين تخصيص الشارع حكمها بالبيع شرائط الصحة او نقلها الى الصحيح منها ولو الاشتراك
والتخصيص قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فانه لما ثبت عدم الحرمة في العقد الفاسد فيتردد بين ان يكون هذا
لكونه مشتركا بين العقد والوطي او يكون هذا من باب التخصيص والتخصيص والاضمار كالصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل بعد
ثبوت عدم اشتراط التبييت في النفل وقد تشهد التمثيل لدوران الامر بين المجاز والتخصيص بنحو قوله تعالى واقتلوا المشركين
  تخصيص الحكم ببعضهم او ارادة غير اهل الذمة
حيث وقع الاتفاق بان المراد منهم غير اهل الذمة فيمكن منهم مجازا ويشكل ذلك بان المشهور ان التخصيص يحصل بارادة البعض من العام لكنه
جعلوه مقابلا للتخصيص وبالجملة التحقيق انه ان قلنا بان الظاهر من التخصيص انه يتعين تقديمه هنا على ان المناسبة
بين الاسم والمسمى مفقودة والجواب عن الثاني بعدم الملازمة فان الحجة فيهما انما هو الاجماع فليس هنا وان كان معلوم
حجية الظن فلا يفيد هنا كما مر وعنه يظهر الجواب عنه لو استدل الى نحو ما دل على حجيته هناك هذا كله على القول بحجيته ثم ولا
كما هو الثابت عندنا فالامر اظهر وعن الثالث بمنع الاجماع كيف والخلاف مقطوع به معروف بل محققو الاصوليين من الفريقين
على العدم مع ان ما ذكر ونحوه يمكن ان يكون ثبوته بالاستقراء او تتبع النقل مع ظهور الاطراد وعلى هذا لو كان الدليل هو المقام
لعدم الملازمة بين وضع الالفاظ للمعاني وبين ما يتعلق بالاعراب والاشتقاق ومنه يتضح ما يقال ان اهل اللغة قد
استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة به وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على
وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة ومن الرابع نحو وضع الفرس ونحوه للجنس لا للشخص وهو مما لا ريب فيه
ولا يصح لاحد ان العدد اقرب دليل انها ان اهل اللغة انه وضعوا للاعم بلا قياس فانه وضعوا اللاحق فالتعدي خلاف
قانون اللغة وان اطلقوا احتمالها وفيه نظر واستدل بان القياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز اما الاولى
فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باعتباره بدليل منهم طرحا لا يعلم ولا باق طلقا وروده ونحوها بعد السكوت عنه ما يبقى على
الاحتمال واما الثانية فلانه مجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل وعليه ان الوضع فيما ذكرناه ما

فلا يقبل المنع وان فرضنا انا لا نحتاج الى المنع ولا نظر في مسألة الثاني فان ارجاعها على التحقيق الى عدم عموم الوضع هذا في غير القائلين
واما فيها فالتخلف لكونها حقيقة عرفية كما هو الكلام في ذلك انقاد للثالث كون المجاز اخص بسنة من الحقيقة بخلاف غيرها
منه فيكانهما توقيفيان من غير فرق فان ثبت الاذن يكفي في كل واحد منهما والا فلا ويتفرع عليه عموم حكم النص الوارد في الزنا
والسرقة والخمر للاشتباه والنباش وشارب المسكرات المائعة لوقوعها في البئر بنجاستها مثلا وفائدة تبويبه على القول بثبوت
القياس في الاحكام تعدد الدليل للحكم مرة باعتبار عموم الموضوع فيعم النص للحكم لحقيقة باثبات الحكم بالقياس كالمانع تقديره الا ربعا
باحدهما دون الاخر فيثبت الحكم من غير ترديد وامامة لم يظهر الفائدة في اثباته هنا على القول بعدم جريان القياس الشرعي في الحدود
والكفارات **اشارة** فيما لو تعارض كلام اهل اللغة وتميم الكلام فيه برسم امور **الاول** ان كلامهم هل هو حجة فيما ذكروه في معاني
الالفاظ والمطالب اللغوية بتتبع كلام المفسرين والفقهاء والاصوليين والنحويين والصرفيين وغيرهم في جميع موارد نقاشهم
وتنازعهم في المطالب اللغوية يكشف عن وقوع الاجماع على الحجية حيث نرى انه يسقط جميع المشاجرات والمنازعات بايراد كلام واحد منهم
ولا يختلفون في قبول اهل الاطلاع عن المعارض مع اختلاف مشاربهم ومذاهبهم كان طريقة مستمرة بينهم من قديم الايام الى عصرنا هذا
وذلك يقرب الى الاستمرار بل مع عدم انكار احد منا الرجوع الى كلامهم في تلك المدة فلو لا يحصل الاجماع من مثله لما يحصل في
شيء من النظائر ايا ما بلا مع ما ترى ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام
وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ع وعن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا بل ورد عنهم ع ما يقتضي
على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من تتبع الاخبار وكلام الفاضل السيد حيث قال في هذا المقام صحة المراجعة الى
اصحاب الصناعات البارعين في صنعتهم البارعين في فهم ما اختص بصنايعهم مما اتفق عليه العقلاء بل العقلاء في كل عصر وزمان على
ان عموم الحاجة الى المطالب اللغوية وسد طرق العلم اجلا او كلا يفضي الى العمل بالظن قطعا وهذا من اقوى طرق حجية ولا فرق في
كلامهم بين نقلهم ومدحهم ومن صح مذهبه ومن لا يصح الخبر في ذلك لحصول الظن من كلامهم والمدار في الرجوع اليهم ليس
الا ذلك نعم في مقام التعارض يقدم الارجح في افادة الظن ككونه عربيا في الاصل او اضبط او اعلم او اكثر اطلاعا في كلام ارباب اللغة
العرب نثرا ونظما او اقرب عهدا اليهم والتقي الى غير ذلك وبالجملة مدار المرجحات على ما يقوى به الظن **الثاني** ان كلامهم اما
لا يدل على الحقيقة او المجاز او يدل على احدهما والاول هو الغالب وان كلامهم من حيث هو لا يدل الا على الاستعمال الخلط بين
الحقائق والمجازات غالبا ويشهد النصح في موارد كلامهم وقد تسلم ذلك بين القول كما يشهد به سلوكهم معهم في الموارد ومما
يدل على الحقيقة قالوا هذا اسم لكذا او موضوع لكذا ومنه تقديم معنى على كل المعاني لبعد منه ذكر الحقيقة اصلا او تلغو
بتقييد الظهور وفيه الكفاية وكذا لم يذكر الا معنى واحد الترديد بين كونه حقيقة وبين تركه الحقيقة والاكتفاء بالمجاز وهو بعيد

ايضا وما

ايضا وما يدل على المجاز ما لو قالوا هذا اسم لكذا قد يطلق على كذا او قد يطلق او قد يأتي او قد يجيء لكذا او استعماله في هذا
المعنى يتوقف على علاقة او مناسبة **الثالث** ان التعارض بين الاخبار الحكمية والكلمات اللغوية التي كثيرة والحرج الوحدة وفا
في بعض الموارد فانا لا نختلف في العموم والخصوص مطلقا او من وجه في الاخبار بما يرجع غالبا الى الناقل لا الى الواضع وفي
الاول لما كان متعلق الجزم من المسوغات فيبعد جدا اشتباه المخاطب بين المطلق والمقيد والعام والخاص مطلقا ومن وجه
في وجه مع كثرة التخصيصات والتقييدات ولا سيما في الشرع بل مطلقا في اشتهر ما من عام الا وقد خص بخلاف اللغويين فان متعلقا
لاخبار الواردة فيها المعقولات والمستنبطات وكثيرا ما يشتبه العموم بالخصوص وهكذا فالترجيح للاول فيما هو المتعارف في العرف
والعادة فانا نهوا من المطلق والمقيد بالاجماع شرائطها المقيد يتعين فيها حمله عليه وهكذا في العام والخاص وفي الثاني غلبة
اشتباه النقلة وندرته مثلا يغلب الغفلة عن العموم بالخصوص دون العكس وبالنفي بعد الاثبات فاذا حصل الغلبة والندرة
فيصير الاول موهوما والثاني ظاهرا بذلك يفرق التعارض بين المقامات فيتعين حمل المدار على مقتضاها انا فرض ذلك فاذا
تعارض كلامهم فاما بين النفي والاثبات كما من سيبويه وابن جني انكار كون الباء للتبعيض واثباته على الفارسي والاصمعي والقتيبي
وابن مالك او في الاثبات وعليه فيحصل في الثاني كليا او جزئيا والعموم والخصوص المطلق ففي الاول يقدم الاثبات على النفي
لكثرة الاشتباه وعسر الحصر والتشكيك في الثاني بخلاف الاول على ان التعارض بينهما في الحقيقة مرتفع لرجوع الاول الى العلم بالوقع
والاطلاع عليه وفي الثاني الى عدمه وفي الثاني يلزم الرجوع الى المرجحات المتقدمة وغيرها لا شك في ان تقديم احدهما من غير مرجح
ترجيح من غير مرجح وهو باطل وهذا يطرد في الكل واما في العموم والخصوص فهل يرجع الى المرجحات او يبنى على الاعم في الصعيد هو
لوجه الارض مطلقا وفي الغناء للصوت المطرب او الترجيع مع اختلاف اللغويين في الاول في كونه حقيقة في وجه الارض مطلقا او في التراب
وفي الثاني في كونه حقيقة في الصوت المطرب او الترجيع او الاخذ بما اتفق عليه فيه كلامهم او التوقف كلام طلبا للمدارك يبنى على
الاقتصار على موضع الوفاق وقرب بعض المحققين البناء على الاعم في الاعم مطلقا من وجه معولا على تقديم المثبت على النافي قائلا
بان ما يعتبر النافي شهادة على النفي يرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود فتدا بقاء المثبت
وفيه ان المخبر بالخاص لا يعاند بدعوى الخصوصية في المدلول لا ان المخبر بالعام مثبت للعموم والاول نافي للعموم والثاني للخصوص
ويحوي في العموم من وجه انما نعم يمكن ترجيح العموم مطلقا لقوة الظن به فان غلبة الاشتراك المعنوي في مثلها بالنسبة الى الاشتراك
اللفظي والمجاز وغلبة الاشتباه في عدم الاطلاع بالعموم من الغفلة عن اعتبار الخصوصية يفضي الى الظن بالعموم وفيه الكفاية وهنا
مر يقدح ما في كلام الجامي في الوصل والتابيد ونشاته بعد ان ذكر ان النحويين مطبقون على انه لا يصح الادغام في كلمتين فيما
لو كان قبل المدغم والمدغم فيه ساكن هو ... مقام مطلق ... مطبقون على انه صح وتعسر الجمع بينهما فالعلاقة

الرد على النحويين في منع الجواز لبس بقوام بحجة لا سيما الاجماع ومن القراء جماعة من النحويين فلا يكون اجماعهم حجة مع مخالفة القراء
لهم ثم لو تحقق ان القراء ليس منهم نحوي فانهم ناقلون لهذه اللغة وهم يشاركون النحويين في نقل اللغة فلا يكون اجماع النحويين
حجة دونهم واذا ثبت ذلك كان المصير الى قول القراء اولى لانهم ناقلون عمن ثبت عصمته عن الغلط في مثله ولان القراءة ثبتت تواترا
وما نقله النحويون آحاد ثم ولو سلم انه مثل ذلك ليس بمتواتر فالقراء اعدل واكثر فكان الرجوع اليهم اولى ثم لو تعارض كلام
اللغويين والفقهاء في الحقائق الشرعية او المستعمل فيه عند الشارع هل يقدم الاول او الثاني الظاهر الاخير لكونهم ابصر بمواقع
الشرع بخلاف ما لو وقع الاختلاف في الموضوع له اللغوي فانه ينعكس الامر ولو ورد رواية عن اهل البيت في امر لغوي وعارضه
كلام اللغويين كما في مجيء الباء للتبعيض فقد انكره سيبويه والثابت صحيح زرارة عن الباقر حيث سأله عن دلالة التبعيض في آية الوضوء
فقال لمكان الباء فلو كان الاول علميا يقدم الرواية قطعا للعصمة ولو كان ظنيا كما في المثال تعين الرجوع الى المرجحات ومنها مع
ولو تعارض كلام اهل السير والتواريخ واهل اللغة فان كان الامر مرتبطا باللغة يقدم الثاني والا فالاول ومن هنا يخطئ
الحلي الشيخ حكاية القاسم بن عبد الرحمن بن غياث ملكه بانه مخالف لما ذكره البلاذري انها دفعت باليمامة والبلاذري ابصر بهذا الشأن
ومنه يظهر حال التعارض بين كلمات كل من النحويين والصرفيين واهل الاشتقاق واللغويين مع الآخر **المنهج الثاني**
في الامر **اساس** هل مادة الامر حقيقة في القول المخصوص هو المشهور او مشترك بينه وبين الفعل لفظا فالجماعة او معنى اختاره
الآمدي ولا اشتباه في المفردات او بينه وبين الادلة العقلية عن بعض الاماثل وهو المحكي عن البغداديين او بينه وبين الصفة
والشأن والطريق اختاره المحقق وسبقه اليه ابو الحسين البصري اقوال اظهرها الاول لنا على كونه حقيقة في القول المخصوص هو المشهود
او مشترك بعد الاجماعات المستفيضة من الفحول كالسيد والعلامة والعميدي والآمدي والحاجبي والعضدي والتفتازاني وغيرها
التبادر وجعله ما لا شبهة فيه التبادر وعدم صحة السلب وعلى كونه مجازا في غيره او لوية المجاز من الاشتراك ولا دافع لها فضلا عن
صحة السلب عن كونه لم يوجد الاطراد ولا عدم الاشتقاق ولان الامر الحقيقي له متعلق وهو المأمور به وهو غير متحقق في الفعل ولان الاوامر
الامر الحقيقي بعضه يكون مطاعا ومخالفا ولا كذلك الفعل لنا في الكل من نظر ظاهر وللثاني الاصل في الاستعمال الحقيقة وصحة النظر
بالجمع كاموره فانه يجمع على امور ودفع بان ذلك لنا ولا سيما للفعل ليس بالمجاز لعدم العلاقة فيكون حقيقة والجواب ان الاستعمال
اعم ولا سيما انه تعارض مع الاشتراك والتصرف من لوازم الهيئة والمدلول وهو لم يكن نوع الحقيقة والمجاز سلمنا لم يظهر كون
المراد به الفعل قال المحقق وهذا بادي الامر ضد النهي ثم قال والجمع على اوامر عن الحاجبي انه لا يوجد في لسان العرب وانه جمع امر بل هذا
شيء يذكره الفقهاء وجمع الامر الواقع بمعنى الفعل والقول امور وجعل جمعه مع احتمال المعنى الاخير لكون امور دعوى الحاجبي انه لا يوجد
في لسان العرب انه جمع امر بل هذا شيء يذكره الفقهاء جمع الامر الطلبي بمعنى الفعل والقول امور وقد لمر جعا باعتبار الشأن حكى

بيان ان مادة الامر حقيقة في القول المخصوص خاصة او فيه وفي الفعل او فيهما وفي غيرها

القونوي عن بعض اهل اللغة ان الامر بمعنى الحال يجمع على فعول ولذا يجاب الامر في الاية الاولى القول وفي الثانية استعمال واعم لوقوعه
مع انه لم يثبت استعمال اللفظ في الفعل بل هو مستعمل في القول ولا اشارة قال الله انما امرنا لشيء اذا اردناه كلمح بالبصر في الرعد وكلاهما متبين او انه
مع انه لو استعمل في الفعل يلزم ان يكون مفعولا له والمراد هو كانزى وقد يظهر الجواب عن اية اخرى وهي وما امر فرعون برشيد مع
ان الجميع يرجع الى الدليل الاول ولا وجه لعد كل حجة لخرى ثم اجاب بعضهم عن الاخير بمنع استعماله في الفعل اصلا قال الحائري حقيقة
على الثاني ويمكن ان يكون العلاقة اشتراكهما في الصدور عن الفاعل ولذا يطلق على الموجودات كلها امر الله وقد ورد عن اهل البيت
نحن كلمات الله وللثالث اولوية الاشتراك المعنوي من المجاز والاشتراك وهو تام ان لم يثبت الحقيقة وهو ما حصل ثم على كون
القول به مهجورا قال العضدي هو قول حادث يرفع كونه حقيقة في القول المخصوص ويجمع عليه وللخامس التوقف
عند سماعه وعدم حمله على شيء الا بالقرينة وهو دليل الاشتراك وجوابه المنع من التوقف بل الظاهر منه القول لعدم توقف الرابع
على شيء بل هو مردود لعدم ثبوت الاستعمال في الادلة العقلية بخصوصه وما يؤيد المختار عدم حصول شيء من المعاني في
المشتقات وما يأتي من ان الامر الاسمي الجامد يطلق على الفعل والامر بالمعنى المصدري يطلق على الطلب فظهر ان ارادة القول الدال عليه
وهو كاف في مخالفة كلام الكل ومن زعم ان ما في الكتاب والسنة وقول الصحابي وما في حكمه من لفظ الامر كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ونحوه ثم هل يعتبر في القول العلو او الاستعلاء او احدهما او لم يعتبر شيء منهما اقوال اظهرها الاول للتبادر وصحة السلب عن
العاري عنها او عن احدهما كان طلب العالي تبذلا او الداني علوا مع الاستعلاء والاستقباح عرفا اذا قيل امر العبد الامير بكذا مع
انه لا مساواة حكي عن القاضي عبد الوهاب انه حكى عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم اعتبار العلو فانه نقح ما لا عبار الملحاح مع جوابه
وللرابع ما ذكره في قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون بما انما قصيتي والجواب احتمال الحصول والاستعلاء فيهما مع ثبوت مجازيتهما بما علم
ثم هل للامر صيغة تختصه اقوال اظهرها ان هذه بالترجيح خطاء فانا نرى ان افعل موضوعة خاصة بالامر من غير منازعة وفيه نظر بل هذا
اولى بالتحصيل بل خطاء قطعا فان المقصود ان في لغة العرب هل لفظ يكون مصداقا للامر بالوضع ولا ريب انه ما يقبل النزاع بل محل
فلا نزاع بالفعل فانه من لا يقول بموافقة الامر مع الصيغة بالدلالة والمدلولية بل يقول بعدم دلالة الصيغة على العلو او الاستعلاء
او الطلب كما يأتي فهو ينفيه وما ذكره من ان امرتك ونحوه صيغة خاصة به فهو خطأ ايضا فانه اخبار عن الطلب لا دعوة فلا قول
دال على الطلب ونظير هذا العنوان ما يأتي في العام من ان للعموم هل صيغة تخصه والعجب ممن اخطأ هنا انه لم يخطئ في ذلك
العنوان مع تشابههما وعلى ما ذكرنا فالاظهر نعم لكونها المتبادر عن الصيغة كونها امرا وسائر ما يستعمل فيه مما يأتي في غيرها وضع هو له فضلا
عما قال السكاكي من اطباق ائمة اللغة على اضافة نحو قم واقعد الى الامر بقولهم صيغة الامر ومثال الامر ولان الامر يحسن ان يقولوا صيغة
الاباحة والالزام للاباحة مثلا يريد كونها حقيقة في الطلب على سبيل الاستعلاء لانه حقيقة الامر وهو فهم اولى فظهر ان صيغة الامر عندهم

مطلق فيما يقابل صيغة الماضي والمضارع فان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولعل لهذه الاضافات عندهم شايعة في التعبير عن الموضوع
بها فعلى هذا ما قلنا ان اساس محققي الاصوليين في اثبات الوجوب في الصيغة بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ما ذكرنا لما صح ذلك وفرق الشهيد الثاني ره بين الامر والصيغة بكون الاول اعم والثاني مخصوصا بالوجوب
وتبعه البهائي في شرح الحديث السابع والثلثين من الاربعين منه وهو مردود بما مر وبان ثم ان الاستعلاء هل هو
لوازم الوجوب بل هو هيئة طارية على الكلام اعم من الوجوب كان العلو هيئة في المتكلم الاترى ان الغلظة ورفع الصوت في الكلام ما
يدل على الاستعلاء وان لم يدل الكلام على الطلب وكذا اظهار الامتثال او السلطة يدل عليه من دون اشعار بالطلب فالاستعلاء
غير من لوازم المادة ولا تابع للوضع الا الى الغلظة ورفع الصوت ونحوهما كما مر من الشهيد الثاني بل المعتبر ان لا يكون على وجه
التذلل كالالتماس كما قاله بعض الاواخر معللا بانه لا معنى لاظهار العلو في المندوب والدعاء كما لا يخفى فانه مما لا ينبغي فان الاستعلاء
كما عرفت كيفية تعرض للفظ باعتبارات شتى وليس من لوازم الطلب الحتمي ولذا امكن حصوله فيه بوجه كما لا يخفى على من يرجع الى
موارده ولذا اعتبر الاستعلاء فيه من قال بكونه حقيقة في الاعم من الوجوب نحو الكلام في العلو وكيف كان الظاهر كونه
حقيقة في الطلب الحتمي الذي يعبر عنه بالوجوب للتبادر وصحة السلب عن العاري عنه وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون وما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك والنبوي لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك الحديث لا بل انا شافع بعد قول بريرة اتامرني يا رسول الله
وما رواه الكليني عن يونس بن يعقوب عن الصادق ع انه قال يا هشام الا تخبرني كيف صنعت بعمرو بن عبيد وكيف سألته قال هشام
يا ابن رسول الله اني اجلك واستحييك ولا يعمل لساني بين يديك فقال ع اذا امرتكم بشيء فافعلوا ... كالشهيد الثاني
تجعله اعم من الوجوب والندب ولم يقسم لما يستعمل فيه الامر وجميع ما ذكرناه في الامر يأتي في النهي فلا نعيد الكلام هناك **اشارة**
صيغة افعل تستعمل في معان كثيرة انهاها الى سبعة عشر معنى لكن القوم اتفقوا على ان استعمالها في الجميع ليس على
وجه الحقيقة لعدم انفهامها منها الا انهم مع ذلك اختلفوا في مدلولها الحقيقي فاشتد بينهم من يوقعها
بين من اعتقد كونها حقيقة في الاحكام الخمسة وبين من توقف بين الوجوب والندب وبين من توقف بين كونها
مشتركا لفظيا بينهما او معنويا ومنهم من لم يتوقف ومنهم من جعلها حقيقة في شيء معين كالايجاب فان كان الامر فيما علم
ان للفعل صفة الوجوب والا فالوجوب او الندب او مطلق الطلب او الاباحة او الاعم من الثلاثة وبين من جعلها مشتركا لفظيا بين
الوجوب والندب او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة والتهديد او بينها وبين الارشاد او بين الاحكام الخمسة او بين الوجوب والندب
والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين ثم انهم اختلفوا في كونها منقولة شرعا او لا فمنهم من جعلها حقيقة في الطلب الحتمي من صح كونها
منقولة شرعا الى الندب والاظهر كونها حقيقة فيه فان ... من الله او من المعصومين ع بعد ان لم يجعل ... فكيف كان فالحجة اما الثاني

اشارة ٥ اختلفوا في انه هل يكفي الوضع في دلالة الصيغة على الطلب او يتوقف على الارادة من الاطلاع على تبيين
وبيم تحقيقه يرسم امور **الاول** ان الطلب هل هو الارادة كما هو ظاهر عدمنا ان الارادة اما العلم بالاصلح المعتبر عند بالداعي للمتكلم المنبعث
عنه وهو الشوق للمقرب فان النفس الحصيل شيء او الشوق المتاكد او صفة مخصصة لاحد المقدورين او الحب او كراهة ضد الشيء
الذي اراده وشيء منها ليس طلبا قطعا لمن اكثرها الشهيد ولا انها قطعا على الترجيح ان يقال اريد الشيء الفلاني ولا اطلبه ولا اريده
طلبا للارادة فيما من الامور القلبية بخلاف الطلب كما هو ظاهر كما ان الارادة في الله سبحانه اما ان ترجع الى العلم بالاصلح او غيره وعلى التقديرين
مغايرتها للطلب وفي كيفية الطلب ينقسم الى الواجب والمندوب بخلاف الارادة فيما التبادر منه انما هو استدعاء الطالب
من المخاطب شيئا وبوجه اخص ما له اقتضاء لما من شانها ان يخبر الينا الغير بدلول عليها بالامر وغيره ولا ريب في انه مقتضى العرف
بل اللغة بل الاصل فما قاله العلامة من ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به كما يقال المعتزلة انما الحاد اليه على الارادة غير
معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد ولا يجوز وضع لفظ الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه
لاستحالة وضع اللفظ الظاهر المشهور لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء بل الواجب كونها موضوعة في اللغة للمعاني المتعارفة
بينهم ضعيف للمنع من عدم المعقولية بل هو معقول بمرتبة وهو معنى مغاير للارادة الا ترى ان الواجب مطلق العام كان الفاعل
منا يفعل الارادة ولا يصدق على شيء منها انا فاعل طلبه وهو ما اختاره الخ بعد كلام ثم هل يستلزم الطلب الارادة الاظهر
لعدم الانفكاك بينهما من الطرفين كما يقال اريده ولا اطلبه او اطلبه ولا اريده او انما اراد فلا حاجة الى ان يقال يصح اريد مثلا القول لفعل
ولكن لا يرجح بنظر بان انما يدل على مغايرة الارادة للامر وهما اللذان ادعي اتحادهما ونفس الحال نفول التي لهما كان بعد
الاتفاق على ان الامر دال على الطلب في انه هل هو الارادة او شيء آخر فعلى اي تقدير لا يخرج عن مفهوم الامر قلنا قبل ابد منك ولا
امرك فقد قابل الارادة الطلب المدلول عليه بالامر والمناظرة بقرينة لا ينبغي التعرض لها الظهور ولعلها الا ان الصيغة تفيد الطلب والارادة
عنها بل علمه لما مر ولا اثر على هذا بين القولين فيها فما يحتمل كون الطلب اخص من مطلق الارادة فيكون مسلكها ما هو المحكي عن العدلية
كما هو المفهوم لعله من ان المحكوم به عقلا الفرق مع القول بالمغايرة جعل صيغة الامر موضوعة للارادة تارة وللطلب اخرى
ثم وافقنا الاشاعرة في المغايرة ونقلوا انه سبحانه طلب من الكافر الطاعة وهو يعلم انه لا يفعل فانه لو تعلق به ارادته مع العلم بانه لا يفعل
فقد لزم على الله سبحانه الجهل وانه ممتنع ثم حكم عليه سبحانه بالامر بارادة الممتنع وذلك التعليل سبحانه يخالف حكم ما بالتي ام
الاول لا منع ان يكون علمه سبحانه جهلا لان العلم تابع للمعلوم وما بالثاني فمنع ارادة الممتنع فانه لا شيء بالاختيار لا استقصا
هذا محل الحق على انه كما يمتنع الارادة الممتنع يمتنع طلبه لا شتراكهما في العلة **الثاني** ان الدلالة الصيغة هل تتوقف على الارادة قولان اصحهما
العدم لحصولها على عدم العلم بالارادة مع القطع بالعدم ومنها دلالة كلام الناسي والمجنون وغير المميز والمغمى عليه على الموضوع له دلالة

اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي مع القرينة فانه يفهم منه الحقيقة وكذا الدلالة التضمنية والالتزامية مع عدم تحقق الارادة فيهما ومثلها
الالفاظ التي يختلف فيها المعنى الذي يصطلحوا عليه وان كان المستعمل من غيرهم الا ترى ان المتشرعة اذا سمعوا الالفاظ الشرعية يفهمون منها ما هو
المتبادر عندهم وان كان المستعمل من غيرهم وعلموا انه استعملها في غيرها وكذا بها وانما طلبت بها الاسماء الدلالة بلا تأمل وهو مخالف للوجدان
ططا بل قد يقال ان الوضع سبب لها فلما حصل حصلت غاية الامر توقفها على العلم بالوضع على ان توقفها على الارادة اما باعتبار نفسها فلا
علاقة بينها وبين الدلالة واما باعتبار العلم بها فمع انه توقف على الارادة واما العلم بها على اللفظ المتوقف دلالته عليه فظاهر
وان توقف على غيره من الالفاظ فيلزم الدور او التسلسل ولم يتوقف على غير اللفظ فلم يوجد فيه مثل هذا فهذا مبني على اصطلاح
في الدلالة فاما اهل الميزان اصطلاحهم فيها على ما ينتقل الذهن اليها نظرا الى ما يليهم من البحث عن التحقق في الخارج وتبدله عندهم
من الدلالة التضمنية والالتزامية لكلاهما فهم الجزء في ضمن الكل والثاني فهم اللازم في ضمن الملزوم وليس المراد في قطعا وانما المراد المطابقة
واما الاصوليون فانهم لما كان مدار بحثهم فيها على ما يتعلق بالمراد نظرا الى ان بحثهم من الالفاظ من هذه الحيثية فلا بد ان يكون مقصودهم
منها ما كان متعلقا بالارادة من حيث هي تحمل الفاظها على الثاني فانها تكشف عن الارادة ولم نعلمها من غير جهتها لانها توقفت على
الارادة او العلم بها وما قيل من ان بني على ارادة فهو الارادة مغلوب فيه فان الكشف حاصل الا ان يظهر ارادة الخلاف فانهم ولقوله
الا هي فالاستدلال به الثالث انه حكي في التهذيب عن الجبائيين استنادهما الى ان ارادة المامور به موثرة في صيرورة الصيغة امرا ونكى كما عن
المحقق معللا بانها دالة بالوضع على الارادة ولا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة لمسميات مع الاسماء وضعفه القياس فقال
والحق ان يقال ان ادعى تأثير الارادة في كون الامر امرا فانها مؤثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كما فعلوه لاستحالة المنافاة انها انما
تحققت تلك الارادة ليست له اقوى بل يكون اللفظ مستعملا في غير موضوعها كاستعمالها في الخبر وغيره وقد عرفت بذلك في جواب ما
استند والمغايرة عما لو امر السيد عبده بما لا يريد امتحانا او توعده الملك بالمؤاخذة على ضربه اياه ان لم يطع السيد عبده فمهد لعذره وليس منه
تمهيد لعذره وليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به في الجميع نظرا اما في الجهر فلانه الظاهر انما المقصود من
العنوان فانما هو المعروف من ان صيغة الامر وهل تتوقف دلالتها على ارادة المامور به من المستعمل بانه لو استعملها ولم يرد المامور به فلا
يكون امرا الا وهو مبني على حمل الارادة على مذهب المعتزلة من ان الطلب مغاير للارادة او كان على الاول فانه لو ان الله سبحانه امر الكفار ولم يرد
منهم المامور به وانه طلبه فيلزم المجاز على القول بالتوقف ونحوه واما المثال الذي يحكي كما في بعض كتبهم من ان دلالة الصيغة
هل تتوقف على ارادة المطلوب مثلا او لا فهو مبني على القول بتوقف الدلالة على الارادة فعلى الاول لم تدل الصيغة الموضوعة الا بالارادة
على انه القول بالارادة فعلى هذا كما من الخبر غير مرتبط بالمدعى فان الكلام في ان المستعمل فيه اذا كان خاليا عن ارادة المامور به مع كون
الصيغة موضوعة لها هل الصيغة مستعملة في حقيقتها ام لا فلا تكون امرا بل مجازا فانه اذا ان الصيغة لما كانت موضوعة للطلب فلا

حاجة في دلالتها الى الارادة فحق لكن الكلام ليس فيه وان اراد انها لما كانت موضوعة للطلب المامور به لم يحتج الى استعمالها فيه بل ولو
استعملت فيما لم يرد المامور به يكفي فبطلانه ظاهر فانها استعملت في غير موضوعها فلا تكون حقيقة فيه بل هو معنى مجازي على ان صحة
السلب يكفي لذلك فلا يصح انكاره من مثله مع اختياره عدم مغايرة الطلب والارادة فانه يلزمه كون الامر حقيقة اذا استعمل المتكلم فيما لم يطلب
المامور به وهو كما ترى مع موافقته لنا صار الى السبب مجيبا بان الصيغة مرادا كقوله اقم الصلوة وغيره كقوله اعملوا ما شئتم
والمخصص الارادة للبطلان بعلمه من الاقسام وجعل المخالف الاشعرية جماعة من الفقهاء وحكي انهم احتجوا بانه لو لم يكن الامر
امرا الا بالارادة لما صح الاستدلال بالامر على الارادة وقد اهل اللغة قالوا الامر قول القائل لغيره افعل مع الرتبة ولم يشترطوا الارادة فجرى
ذلك مجرى استعمال لفظ الانسان في موضوعه فانه لا يفتقر الى الارادة ولجاب عن الاول بان الاستدلال على الارادة بالامر من حيث هو
صيغة افعل وتقديره لان هذه الصيغة موضوعة للطلب المراد حقيقة فاذا تجردت وجب حملها على موضوعها وعن الثاني بانا سلمنا
عدم اشتراطها لفظا لظهورها لكن لا نسلم عدم اشتراطها في نفس الامر كما لم يشترطوا انتفاء القرائن وليس مثل الانسان فلعن فيه بانا
لا نخالف عند الطلاق هذه اللفظة انها محمولة على الامر بل الطلاق هل تسمى امرا على ان الفعل فيها ما نشره وتصور الاولى انه لا يمنع
الملازمة في الاول بيانه ان الامر لما كانت ارادة الفعل ملحوظة في حقيقته فيكون ظاهرا فيه فيصح الاستدلال كان توقف الامرية على الارادة
كدخلها في الموضوع له فانا استعمل فيما لم يوجد فيه الارادة لم يكن امرا كما هو ظاهر ولا فرق في ذلك بين المادة والصيغة وان كان ا
لكلام في الثاني واما الثاني فيمنع عدم اشتراطهم الارادة لو صح ما ذكره فانهم لما جعلوا افعل امرا والارادة ملحوظة في مدلوله كما ترى
هو مبني الامر وظاهر فاشترطوا فيه الارادة يعني انه لو استعمل فيما لم يرد المامور به لم يكن موضوعا له واما ما ذكره في تجريه مجرى الانسان
اذا استعمل في مدلوله موضوعه فانه لا يفتقر الى الارادة فغير صحيح فان الارادة لم يكن ملحوظا في حقيقته حتى يفتقر الى الارادة نعم لو قال
لو استعمل الانسان فيما لم يكن ناطقا فانه لا يفتقر الى الناطقية كان تجلا بالمجرى الامر بدون الامر وبين فساده هذا ولو انه استدل من توقف
دلالة الامر على الارادة كالانسان فليس الكلام فيه ويمكن المناقشة في احتجاجه على مختاره بمنع انحصار المخصص في الارادة لامكان الامتياز بين
الامر وغيره بغير ما ذكر يكفي الكلام فيه بل الكلام في ان الامر بدون الارادة امر ولو لم يحصل مخصص غيرها واستدل في الذريعة على المدعى
بوجوه كثيرة لا نحتاج الى ذكرها وتعرضها الظهور في ارادة الاطلاق عليها نلحق بهما الى النهاية فانها تدل على ان المراد ان العلة في كون الصيغة
امرا وسمي بالامر هو ارادة المامور به وهذه كثيرة وهو بها اورد اللزوم وتقدم الشيء على نفسه فهذه مع الاولى بالجواب وامكان ان كون
الصيغة امرا في الاستعمال او ان ما استعمل فيها فيه امر موقوف على الارادة كما اشار اليه المحقق يعني فيما هو حق لا يجاب لدا اذ كان العلة
في كون الصيغة دالة على الطلب الحقيقي الذي هو مفهوم الامر ارادة المامور به فهو عين الطلب ولا يعني ما عنيناه وليس مسلة ثانية
كاحصل العبيد ووصفه هذا المعنى ظهر فيه اوفق بالكلام غاية ما يمكن ان يقال في الفرق هو ان الكلام في الاول في انه هل يعتبر الارادة

الفعل المطلوب في كلا الامرين على نفس الطلب ولا دلالة للامر على شي مع قطع النظر عن المطلوب بالمامور به والكلام الثاني في انه لا دلالة للطلب المامور
واراد به في كلام الامر عليها لكون نفس الطلب والالتزام يعني لا دلالة على الطلب المشروط بشرط منفك عامل مبدا بالجملة مرجع الاول الى اثبات ان كون الامر انشاء
طلب لا يتوقف على نفس الطلب والثاني الى ان استفادة مطلوبية المامور به طلبا او ندبا من اللفظ يتوقف على حصول ما اعتبر كالطلاق في صيغة نظر
ولذا الاحتمال الاول مما لم يقل به احد وهذا امر معروف كما عرفت نحو عليه كلا منه في ما نقل به المتقدمين نظرا فان ارادة المامور به يتوقف على
العلم بها والعلم بها انما يتوقف على تجرد الصيغة عن القرينة لا على كون الصيغة لم ... الاحتمال الثاني نحو كما قلنا واما الثالث
مع كونه مسلما لا الاتحاد المعنى بل عينيتهما باعتبار ... فان الارادة لا تنفك عن الدلالة ... والثاني في ان ارادة
المامور به هل هي مؤثرة في مرجعية الصيغة ام لا بل الطلب بالمامور به صادق على الصيغة انه مما ظاهر كلام العلامة بل كلام القوم حيث
ان العنوانين بينهم معروفان من دون انكار ... مع ظهور الفرق بينهما ... فانه دليل كلامه ومع ذلك الارادة
منها الدلالة ... ومع ذلك الفرق غير مفهوم من العنوانين ... في النظر فلان مقصود المستدل النظر بناء على ظهور الامر في ... على ما يؤذن
كلامه بعينه وهو المحل ... في غيرها كان بصدده وغير شيء وهو ان هذا الخلاف ... في الجملة وجود ... ينبغي ان يكون في النهي كالامر الا انه
مر عن الجميع وهو ان الظاهر ... ذكر في النهاية هذه الحجة من قبل الاشارة وفيها قياسا على سائر ... الاسماء ... على الحال
القياس وهو يؤذن بقوله كما هو ظاهر في بحث القياس ... ما نقرره ... لم يعتبر في دلالة الامر الارادة لعدم توقف
الدلالة عليها ... كما سبق على ان تاثير ارادة اللافظ ... الموضوع غير معقول لعدم العلاقة ... الربط ... الدلالة
اللفظية بحيث ... المعنى غير متوقف عليها ... التباع على ... الاشتراك ... بلا ... غير قابلة للتمييز ...
انما يكون حاملا ظاهرا ولا ارادة ... قابلية ... التمييز ... الارادة ... الارادة ...
كلامهم على ان دلالة ... على الطلب حتى يكون الظاهر من حال المتكلم ارادة المطلوب قلنا يمكن العكس بان يقال الصيغة
من حيث هي دالة ... عليها ... ان يظهر من حال المتكلم ... عند عدم قيام القرينة على الخلاف ... من الموضع
وهو الذي يقول الخصم ... لكنه محل ... الا ان يكون ... ظاهر ... المراد ... انتفاء ...
عدم معرفة المراد ولا سيما مع اشتهار المسئلة في المدة المتمادية بين الفضلاء **تنبيهات** الاول انه ما مر يعم النهي والخبر بل جميع الالفاظ الا انه ربما
يؤذن احتجاجهم هنا في الخبر على الاتفاق على عدم الاشتراط في غير ... بالخلاف حيث قالوا ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع فلا
يفتقر الى الارادة كغيرها من الالفاظ فانه لولا الاتفاق على ما قلنا لما صح قولهم كغيرها من الالفاظ فانها ايضا كانت مما يعانيها **الثاني**
ان الارادة المتوقف ... اللفظ عليها هل هي ... من حال اللافظ ... الارادة في الواقع ... بعضهم الاول ... بعضهم الثاني ... لعدم
نقل الربط والعلاقة **الثالث** ان كلامي النهاية والتهذيب في بحث الخبر مشتمل على اختلال لا ينبغي انه لا يغفل عنها **اشارة**

٤٣

فظاهر اما الاول فلما مر من ان الصيغة مصداق للامر ... ان مدلوله قول يدل على الالزام والتبادر عرفا منه ... لا ترتبها
من الموالي للعبيد وتصميمها اما الذم على الفعل ثم ... وغيرها مع ... الخادم ... عرفا وغيره ... في مثلها مطلق
به لعموم البلوى بها وخلوه ... الزمان ... في النقل ... من احد من علماء الاسلام مع انه لولا الظن لكفى ... بان القرآن
في مثل هذه المواضع لا يكاد يمكن انتفاؤها اذ الغالب علم العبد بالعادة العامة او عادة مولاه او فوت منفعته ولهذا الوازم
مولاه بالمحض لمصلحة من جران يعود على السيد منه نفع ولا ضرر ... العقل ... اذا لم يفعل وهذا الظاهر ويزان لهم
الا يجاب بل لو كان ... لصح عرفا الاعتذار في المخالفة من العبد بعدم الالتزام على عادة مولاه او فوت منفعته او العادة العامة
مع كونه مختارا قطعا وغير معذور وعذر اظهر ان الفهم ناش من الصيغة نفسها كما ان صحة تعليل العصيان عرفا بمجرد
ترك المامور به بقضيته ولا فرق في ذلك بين ما تعلق بمصالح العبد وغيره الا ترى انه يقبح الاعتذار من العبد في المخالفة
بعلمه تضرر المولى بها ومن العجائب ان المورد ادعى ... بالطلب منها مع ما ذكره من انه لم يكد يمكن انتفاء القرائن فيها
فلقائل ان يقول لو كان شرط الفهم تجردها عن القرينة فلا يمكن فهم الطلب بها ولو كان ... منها فلعل
المشهور فهموا منها ايضا الايجاب ولا بعد ... ويرد عليه ... على تبادر العموم في صيغة مع شيوع التخصيص والمثل
المعروف ومما يدل على كونها للايجاب احتجاج اهل البيت وائمة الكتاب كثيرا عليه بل غيرهم ممن فيهم من كان فيه حجة حكى
السيد حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى ورد امر احدهم على صاحبه لم
والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من
عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عما ولو كان
هذا النقل في الشيء لشاع وذاع حتى في الاسماع وتواتر مع انه خلاف الاصل والظاهر وفيه الكفاية مع تاييده بنقل غيره الاجماع ايضا
من محققي العامة والخاصة وسائر الايات **فمنها** واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون حيث ذمهم على مجرد المخالفة ولا قائل بالفصل بين الامر
وغيره ولا يرد منع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل بشهادة ويل يومئذ للمكذبين او عليهما معا او على ترك الركوع
تكذيبا او مشافهة ويحتمل المجاز بالقرينة والكل خلاف الظاهر مع ان الاخير مدفوع بالاصل ولا فرق بين كون تارك الركوع
مكذبا ولهذا اول انما الذم بالثاني لا ينافي الذم بالاول ولكون الكفار عندنا مكلفا بالفروع ولضعف منها ايراد كون الاية من
حكاية الاحوال والدور بان اثبات الوجوب بالذم على الترك والذم عليه لا يكون الا بعد الوجوب فانه ترتب الذم على مجرد الترك
يبطل الاول كما ان اختلاف الجهة بان اثبات العلم بالوجوب يتوقف على الذم وعدم اثبات نفس الوجوب يحل الاول كما ان العكس يبطل الثاني
ومنها ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولا سيما مع كون المراد من الامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم

فيجدوا الا ابليس فان الصيغة بنفسها قد عرفت كونها مصداقا للامر فالتوبيخ على تركه السجود مخالفة الامر توبيخ على المخالفة
في الصيغة مضافا الى ما مر من كون المراد من الامر فيها الصيغة لا مادة لانتفاء التوبيخ فلامتناع الاستفهام منه تعالى حقيقة معنى
حمله عليه وهو لا يجوز الا على ترك الواجب واختصاص الامر بمادة اسجدوا احتمال كونه والا على الوجوب في لغة الملائكة او عرفهم
وان كان بزيادة وتعرف عصر النبي او في عرف الشارع او بالقرينة كاحتمال كون التوبيخ للاستكبار ملحق على ما الاول يبعد القول
بالفصل كلام في نظيره واما الثاني فبان ظاهر الحكاية لاهل لسان بلغتهم انما تحاورهم في خطابهم ومحاوراتهم واما الثالث
الرابع فبان اصالة عدم النقل واما الخامس فبان اصالة عدم القرينة واما السادس فيتعلق التوبيخ على الترك دون الاستكبار الا ان يقال
الاستفهام لعله تقريري والمقصود اعترافهم به بالاستكبار كما يشهد بجواب ابليس انا خير منه فان التوبيخ لا يناسب الجواب وقوله تعالى
فما كان لك ان تتكبر فيها فاخرج وكذا فاستكبر وكان من الكافرين ويمكن ان يقال ان استعمال الاستفهام في التوبيخ اشيع من استعماله
في التقرير فيقدم ولا ينافيه الجواب وما يقع في الجواب الاستكبار عن ابليس ليس على الله تعالى بل على آدم فيرجع بالاخرة الى الله تعالى
الى محض المخالفة موهون بانه ولو كان كذلك الا ان الاستكبار المذكور من مثله لعله حرام كما يؤذن به تعليق الخروج عليه في
قال الله تعالى وما كان لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين فلا يتم ومنها فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان التحذير عن مخالفة الامر ولو استحبابا باصابة احد الامرين من الفتنة والعذاب الاليم لا يصلح
الا انا ان لا الايجاب مع وروده في معرض التهديد والوعيد ورد بانه لا يدل على دلالة الصيغة على الوجوب بعينه فان من
ان المتبادر من الامر الصيغة بنفسه ويصح سلب الامر عنها اذا استعملت في غير مدلوله وبانه لا بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون
متعلقا لكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا وهو فاسد
لان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يلزم من ذلك اعتبار التولي لما فيه من نظر بل لان المعدية لا يقتضي صرف
المخالفة عن ظاهرها الا حيث لا يكون تعديتها بعن باعتبار ان المخالفة مصداق للتولي والمجاوزة وقد يعبر عنها به فعدت بها
بها ام وبالجملة تعدية فعل بما لا يقتضيه لا يستلزم استعماله في معنى فعل يتعدى اليه كلم من شيء يتعلق الجار به بل يكفي فيه
كون ذلك الفعل مصداقا لما يتعدى الى ذلك الحرف ومشتملا عليه فلا يصرف به عن ظاهر اللفظ وما هو الاصل فيه وهو استعماله
في حقيقته بل هو المعبر عنه بالتضمين حيث قالوا التضمين اشراب اللفظ معنى لفظ آخر ويحتمل ان يراد بما ذلك وبان امره في
عن امره مطلق فلا يعم جميع افراده فيكون اخص من المدعى لانه لا قائل بالفصل بين مادة دون مادة مع ان مفاد اسم الجنس والمصدر
الغير المنون الطبيعة كما في الجنس فالمحل فالتهديد على مخالفة طبيعة الامر يتم بل المدعي بضميمة اصالة عدم النقل وعدم القول
بالفصل بين المواد وبما مر بان ما في قول بعضهم ان مفاده الامر انما للوجوب وقيل ان مفاده امر لاحد وهو مسلم فما

بقي ان المصدر المضاف يفيد العموم منظور فيه وبان المرجع في امره محتمل لاحتمال رجوعه الى الله او الرسول فلا يتعين احدهما
وفيه انه غير مضر مع اصالة عدم النقل مع ان الظاهر رجوعه الى الرسول فيتم بعدم القول بالفصل وبانه يحتمل التقسيم فيكون
المعنى ان مخالف الامر يحتمل ان يصيبه فتنة او عذاب فعلى هذا يحتمل ان يراد بالاول الآفات الدنيوية ومصائبها بقرينة المقابلة
مع انها قد يصيب تارك المندوب وفيه ان الظاهر احتمال احد الامرين في مخالفة كل امر فالتقسيم مخالف للظاهر واحتمال
احد الامرين في المندوب غير معقول لاستلزامه الظلم من الله تعالى مع انه يلزم منه وقوع المصائب الدنيوية لكل تارك مندوب و
فساده ظاهر على انه يستلزم استعمال الامر في الحقيقة والمجاز معا وهو باطل كما مر واستعماله في عموم المجاز مع كونه بعيدا غير معروف
بما يقتضيه وبان مخالفة الامر انه لا يعتقد موجبه وان لا يفعل على ما هو عليه من ايجاب او ندب وبان الموصول مفعول لا فاعل
وفيهما نظر فان المخالفة ظاهرة في الترك او اعم منه كما ذكر وجعل ما يصلح فاعلا مفعولا مخالف للظاهر مع ما تقدم ما يصلح
لعلهم فسائلهم ومنها افعصيت امري فان العصيان مخالفة الامر وهو لا يصدق عرفا الا اذا كان الامر للوجوب قال الله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والتعليق على طبيعة الامر يبطل احتمال الاختصاص ويستدل باشتهار الحاجة اليه
وباحتجاج السلف وبانه في حمله على الوجوب لعلهم ان اعن الامر بالمطلوب وبقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول مع التهديد
على المخالفة بقوله فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا
في انفسهم حرجا مما قضيت وبان الامر مقابل النهي والنهي حقيقة في طلب الترك فيكون الامر حقيقة في الوجوب وبان الامر بالشيء
نهي عن جميع اضداده وقد عرفت مقتضى النهي فيكون فعل المأمور به واجبا فان ذلك غير مختص به وبان المندوب واجب
الوجوب من غير عكس فحمل الامر على الوجوب اولى وبان الامر موضوع لايجاد معنى فكان مانعا من نقيضه كالخبر والجواب في ذلك
وفي الجميع نظر الا ان يكون المراد بالثاني ما تقدم من السيد فانه حجة فان الصحابة كانوا اهل اللسان وفهمهم يلزمهم وامثله
منهم حجة ولا يحتاج الى حصول الاجماع حتى يمنع ويقال انه يكون اجماعا سكوتيا ولا الى حصول العلم حتى يقال انه منقول بالآحاد فان
المسألة لغوية ويكفيها ذلك والقول بكونها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب لعدم وجوب الامتثال بلا ظهر الشرع
ويحكم بالوجوب عند التحريم معه ترك الندب اما الاول فلانا نفهم منها ليس الا طلب الفعل ودعا لا يحصل بالنا الترك
فضلا عن المنع من الترك ولهذا عرفها النحاة واهل الاصول الامر بانه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والعلو ولضعفه دليل متبع
الفصول المميزة من الوجوب والندب في حقيقتها ولكثرة ورودها في الاخبار متعلقا باشياء منها واجبة ومنها مندوب
من دون نصب قرينة معها وهذا غير ما فيه لو لم تكن حقيقة في القدر المشترك لما كثر وروده متعلقا بالامور الواجبة وكذا
في المندوبة من دون نصب قرينة ولو قيل على تقدير كونها حقيقة في القدر المشترك كيف صح الاكثار مع ان المجاز لا بد من القرينة

عنوان القول بكون الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها

قلنا الصيغة وليست مستعملة الا في الطلب انما يعرف كون متعلقها جانب الترك او غيره اي الترك من موضع لو قلنا مستعملة
الا في معناها الحقيقي واحتمال اقترانها بالقرينة وخفائها علينا مما يابى عنه الوجدان لبعد خفائها في هذه المواضع على كثرتها
ولاشتراك التكاليف بيننا وبينهم فضلا عن ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز واما الثاني فلانا منعنا ان الامر
طاعة اذ ليس معنى الطاعة الا الانقياد كما صرح به ارباب اللغة وحصول الانقياد بامتثال الامر بديهي وترك الطاعة عصيانا ممنوع لم
بان العصيان خلاف الطاعة والعصيان حرام للآيات المتقدمة وغيرها فضلا عما مر من السيد اجماع الصحابة والظاهر كونها الباعث
على حملهم ما ذكر لما مر في المقام الاول وكذا ما بعده النقل المجاب عن الاول لما علم اولى وجوه مما مر مع انما استفيد
به من تعريفه الامر لا شاهد فيه كيف ولم يعرف الامر كونه حقيقة في الايجاب حتى يتعين ارادته من حده وهو ما ذكره او ما جمع فيه
بين الاستعلاء والعلو كما انه ضعيف دليل مثبتي الفصول لو تم اعم ولا ينفع واما عن ثالثها فبان استعمال الامر في الامور الواجبة
والمندوبة استعمال مع القرينة وهي الجمع بينهما فلا يثبت به الوضع مع ان الامر استعمالا نا شيعها الايجاب ولا سيما الطلبية لا
سيما في الشرع فلا يصلح اثبات الوضع به على ان امنا كونها لا لاه الشرعية طا استعملة في القدر المشترك لخلافه لاطباق علماء الاسلام
فانهم بين من يجعل الامر حقيقة في الايجاب لغة وبين من لا يقول به وكلاهما متفقان على ان الاوامر الشرعية مجردة عن القراين
محمولة على الايجاب فاما من قال بالاول فلجعلهم خطابات الشرع على وفق اللغة والعرف واما غيرهم فلو وقفهم على اطباق العلماء
على حملها على الوجوب فلزمهم القول بالوضع الشرعي فلذا اتفق الفريقان على ان الاوامر الشرعية محمولة على الوجوب وهو
الحق وان اختلفوا في انه هل بتبعية اللغة او بوضع الشارع وتعيينه ولم يتم حملها بأسرها على القدر المشترك مقطوع الفساد
بل غير معقول كيف وورود غالبها في بيان تشريع نفس الحكم بحيث يكون مداره عليها عند الكل وهو لا يخرج عن الوجوب
والندب فحملها بأسرها على القدر المشترك يخرجها عما يكون ورودها له وهو غير مجوز على الحكيم والقدر المشترك لا يراد منها الا
فيما ندر انه ندب بل انا لا ندري من لم يكن عالما ولا غير معقول لو فرق بين انتفاء المنع وعدمه في الصيغ وبين افادته من اللفظ
وتسليم الاول ومنع الثاني قلنا هذا مع وضوح فساده في بيان الحال مما لم يشترع عليه خروج عن الانصاف بل مكابرة
او قريب منها على انه لو كان المقصود القدر المشترك لبقي فهم الخصوصية المسلم ثبوتها عنده بلا مستند فان قال كان بالقراين
الخارجية استبعد حصولها بل العرف بعد منها لكن في اسناده الى اشتراك التكليف نظر لان كان باعتبار ما سيأتي من تسعف
ما لزمه من ان المنع من الترك والاذن فيه ليس من صفات الطلب ولا الفعل المطلوب حقيقة بل من صفات الطالب
ظاهر انه لا يختلف معنى الصيغة باختلاف صفات المتكلم بها بل نقول المنع من الترك مما لا ينفك عن حقيقة الامر غاية الامر ان المنع
في بعض المواضع تشتد ويحرم وفي بعضها ... يوجب الكفر فلو كان كون الصيغة للطلب يوجب مجازيتها في هذه

المواضع

المواضع كان كونها للايجاب ايضا يوجب مجازيتها في اغلب مواضع الايجاب ... فالحق ما عرفت من ان العقاب على الترك
او حرمان الثواب عليه او التوبيخ على الفعل ليس مما يتعلق بدخوله في معنى الصيغة بل عليه ان عده كون المنع من الترك مقابلا من
صفات الطلب والفعل لا يخرج عن مدلول اللفظ كالعلو والاستعلاء بل نفس الطلب فانه من صفات المتكلم ايضا فقوله
ظاهر انه لا يختلف معنى الصيغة باختلاف صفات المتكلم بها فيه ما فيه كيف وهو لازم المدلول والمدلول لم يبسط الاجمالي وهو
الطلب ... ويلزمه المنع من الترك ولم يعد من مدلولها او ... وعده نفس المتنازع فيه بل هو عين الترك باللزوم لكنه
عجيب كان في ما ادعى الاوامر الندبية فيما لا ينفك عن المنع من الترك اعجب مع ما مر منه واعجب منه ما ادعى بعد ذكر اصناف
من الطلب من الملازمة في ان كون الصيغة للطلب لو كان يوجب مجازيتها فيها لكان يوجب على تقدير الايجاب مجازيتها
في اغلب مواضع الايجاب واعجب منه ما فرع عليه بقوله فالحق فتلطف هذا ولو سلمنا الجميع لقلنا غاية ما في الاخبار العمل
تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز عند المحققين من الفريقين ويحمله اكثر العمومات والاطلاقات والاوامر والنواهي
واما عن رابعها فبان الاصل يخالف بالدليل وقد عرفت ان ندرة استعمال الامر في القدر المشترك يمنع عن جعله حقيقة فيه
واما عن الثاني فبان ترك الطاعة ليس عصيانا مطلقا فيما كان المطلوب من الامر الايجاب وهو ظاهر ولذا كان الطاعة يعم القسمين
وكيف كان ما ذكره لا يختص بالشرع ... مطلقا فلا وجه لتخصيصه بالشرع نعم يثبت العذاب على العصيان بالشرع بدليل
منفصل لا مدخلية له في وجوب الامتثال لمطلق الاوامر ولو استعملت في مطلق الطلب وهو ظاهر بل غاية ما افاده ترتب العقاب على
مخالفة الواجب والى هذا من المدعى واما اجماع السيد فلانه بطلانه بما ذكر بل هو بلية المجاز كما يهمل عليه وللقول بكونها حقيقة
في الندب بقوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فانه رده الى مشيتنا في بعض الامور ... يفيد من الكل فيفيد الندب لغة
قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر اذ لو دل الامر على
الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه ولانه طلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين
في الاباحة وكون المنع من الترك امرا زائدا على الرجحان وفي الكل نظر اما في الاول ففي دلالته فان الاستطاعة غير المشية مع انه لو سلم
نفي وجوب الكل لا وجوب اصل الفعل على ... لا ينافي الاباحة ... ثم يمكن ان يقال لو تم يعم الندب والطلب المطلق
واما في الثاني فلعدم ثبوت النقل اولا وعدم الملازمة ثانيا ومنع التسوية بينهما في غير الرتبة ثالثا واما في الثالث فلكونه اثباتا
اللغة بالترجيح والعقل فان الزيادة لا يدفع الا بالاصل ولا يمكن دفعها بل ... وعدم
افادة الظن ايضا العدم ... بالوضع وعدم قابليته لكشفه على انه ليس المنع من الترك امرا زائدا بل بدل لجواز الترك والحاصل ليس الا
مرددا بين الزايد بل مرددا بين النوعين المتباينين ولا مرجح لوضعه باحدهما بعينه ... وللقول بكونها مشتركة بين الوجوب والندب

حجة القول بكون الامر حقيقة في الندب

حجة القول بكونه مشتركا بين الوجوب والندب

وكونها حقيقة في الاول شرعا لاستعمالها فيهما والاصل في الحقيقة في الاول حمل الصحابة والتابعين وتابعي تابعيهم كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب وفي الثاني منع كلا الامرين مع منع دلالة الاستعمال ولا سيما مع معارضته بالمجاز وقد تقدم مفصلا في محله وفي الثاني عدم المنافاة لكونها موضوعة لغة لذلك والقول بالوجوب بمعنى الايجاب لم نقف على شيء ولم يذكر قائله الا ما استند اليه من استحقاق المذمة بالمخالفة وهو لا يقتضي الا ذلك ولو كان مبنيا على ما للاشاعرة والمعتزلة لا يناسبه الا حمل لفظ اللغوي فان الامر لغة لا يتعقل له معنى الا الطلب الحتمي وبه لا يتحقق اختلاف بين الفريقين وهو ظاهر بل الحق ان الاختلاف بينهما اعتباري لكن لا لان الحق الذي ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم لانه ليس لذات الفعل من الحكم صفة حقيقية ذاتية بناء على نفي التحسين والتقبيح العقليين لما فيهما من وضوح الفساد فضلا عن عدم ارتباطهما بمفاد الصيغة لغة بل لان الحكم بالقياس الى الفعل وجوب وبالقياس الى الحاكم ايجاب وهكذا بالنسبة الى الحرمة والتحريم ولا ينافيه ترتب الوجوب على الايجاب فانه من باب ترتب احد الاعتبارين على الاخر لا ان للفعل فيه صفة حقيقية لا يتسلسل اختلافهما بالذات نعم يمكن اختلافهما لكن باعتبار ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل بناء على الخلاف في ان اختلافهما بالذات او باعتبار واحد قطعي لا انه مع ذلك لا مدخلية له بالمقام فان مدلول الصيغة هو الطلب الحتمي وهو امر بسيط فلدلالة الامر ليست مركبة من الايجاب والوجوب فانهما عبارتان والمداد باحدهما غيره فلا يكون مفادهما ولا ظاهرا لعلامة في التهذيب اتحادهما كما عن الاكثر كما يشهد له العدة المخالفة نحو المعارج ويمكن ان يحمل الفرق والمنافاة من الايجاب والوجوب ولا ثمرة هل يستلزم اللزوم والوجوب اولا فمن قال بالاول قال بافادة الامر الوجوب ومن قال بالثاني قال بالثاني لكن يرد عليه ان مفاد الامر الايجاب بمعنى الطلب الحتمي من قبل الامر واما لزوم انقياد المخاطب فهو خارج عن المدلول ومثبت بالعقل والشرع والعادة مثلا ولذا قلنا ان ترتب الذم والعقاب بدليل منفصل وليس مما يلي الامر وهو مما يترتب عليه في الجملة كما في كلام الشارع والحكيم حيث يكشف عن اتصاف الفعل بصفة يوجب تركه الذم فيلحظ ان الامر يدل لغة على الايجاب من الامر وكون فعل المامور به متصفا بالوجوب ويعبر عنهما بالطلب الحتمي واما الوجوب بمعنى ترتب الذم على ترك المامور به فامر خارج عن مدلول الامر لغة وعرفا نعم يستلزمه كلام الشارع والحكيم مثلا اما للاشاعرة فمفوه نظرا الى انكارهم الحسن والقبح العقليين وللمتوقف حصر الدليل في التواتر والاحاد ونفي الاول وعدم افادة الثاني العلم وهو ضعيف لمنع الحصر اولا وكفاية الظن في اللغات ثانيا وحجة عليهم ما مر تبين حجج سائر الاقوال ويبقى امور **الاول** ان استعمال الافعال في كلام العرب في الطلب كالامر بالظاهر ووقع الاتفاق عليه وقد يدل عليه بعض ما مر **الثاني** ان المشهور بين الاصوليين ترتب العقاب على ترك المامور به شرعا على تقدير كون الامر للوجوب ولذا استدل عليها بالذم على مخالفة المامور به عرفا في مخالفة المولى وعرفوا الواجب بما يستحق تاركه الذم ونحوه وهو الظاهر مما دل كتابا وسنة على وجوب الاطاعة كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ونحوها او ترتب العقاب على العصيان كقوله تعالى ومن يعص الله

ورسوله فان له نار جهنم فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الى غير ذلك وظاهر انه لا يمكن اثباته باللغة فان وجوب الاطاعة لا دخل له باللغة حتى يترتب على مخالفتها العقاب فهذا بالشرع وهو ولما في اللغة فلا يثبت الا الطلب الحتمي مع اعتبار علو قائله واستعلائه اعمدها على الخلاف فان قيل ان الواجبات الغيرية واجبة اصطلاحا ومع ذلك لا عقاب عليها اصلا لبني على ما ينبغي ومن علم فاهم من قال بعد تقسيم الواجب الى الواجب لنفسه ولغيره ويترتب الذم وجب للعقاب على نفس الترك اي ترك ذلك المامور به الذي هو ذلك الواجب النفسي قطعا واما الواجب الغيري فالذي يقتضيه النظر ان تركه انما يوجب العقاب من حيث افضائه الى ترك ما هو علة في ايجابه لا على تركه في نفسه لان المطلوب حقيقة هو الواجب النفسي الذي يتوقف عليه وانما وجب هذا الاصل التوقف حتى انه لو لم يكن وجود الواجب النفسي موقوفا على ذلك ولم يترتب عليه لم يجب ولم يكن لوجوبه سبب له يقتضي جملة ما يجب لغيره هو من الواجب لنفسه فانه واجب قطعا وليس واجبا لنفسه لعدم تعلق الطلب به منفردا وعدم توجهه اليه مستقلا فوجوبه انما هو لوجوب الواجب لنفسه اعني الكل المتوقف عليه عقلا ومن المعلوم ان ترك الجزء ليس سببا لاستحقاق العقاب على تركه الجزء من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه جزءا للواجب لنفسه ومعنى كون الكل موقوفا على الجزء بل انما يعاقب تاركه من حيث ان تركه يفضي الى ترك الكل والا لزم ان يكون تارك الواجب لنفسه اعني المجموع كالصلوة مستحقا للعقوبات غير متناهية من حيث تركه لنفسه وترك كل جزء وهذا مما يقطع بفساده عقلا وشرعا واذا كان وجوب الجزء بهذه المثابة كان الشرط كذلك بطريق اولى ثم قال بقي هنا شيء وهو انه قد علمنا ان الامر حقيقة في الوجوب لنفسه ومحمول عليه شرعا ومعنى الوجوب هو كون الشيء بحيث استحق تاركه الذم والعقاب فعلى هذا ينبغي اثبات العقاب على ترك المقدمة التي ورد فيها الخطاب مضافا الى العقاب اللازم من حيث تركها لشروطيتها المقدمة وجوابه ان غاية ما علم من الادلة الدالة على ان الامر للوجوب هو بحيث يكون تركه سببا وموجبا للعقاب فاما ان ذلك العقاب من حيث تركه لنفسه او لافضائه الى ترك واجب لنفسه فما لم يقم عليه حجة ولا دل عليه دليل اصلا ويرد عليه ان ما دل على ترتب العقاب على مخالفة الامر كما يعم القسمين فان حصول المخالفة فيهما يحصل العصيان وعدم الطاعة وهو المناط في ترتب العقاب نظرا الى ظاهر الادلة مع تأييدها بالشهرة التامة مع عدم مانع من نقابه على حاله عقلا وشرعا فيتعين بقاء الظاهر بحاله كما في الوضوء ونحوه ولو ترك وترك الصلوة ترتب عليه عقابان ولا ينافيه كون المصلحة في الواجب الغيري لمصلحة في الغير فان المقدمة مطلوب في مرتبة دون غاية الامر مصلحته في الغير ونحوه يأتي في الواجب لنفسه فانه لم يثبت ان الواجبات النفسية ليس لطلب بها لجهة حسن ما فيها بل الظاهر فيها ان لم يكن مقطوعا وما في الواجب الغيري واما ما ذكره في نفي جزء الواجب لزوم عقابات غير متناهية فلا ما ذكره مبني على اصل فاسد وهو وجوب المقدمة وسيأتي الكلام عليه ان شاء الله تعالى وللزيادة بذلك غير والمدة من النحو **الثالث** ان مدلول الصيغة بل هو مطلق الوجوب والعيني التعييني يحتمل الاول وقوعا

فان اتيان الاخيرين يتحقق بالامور الخارجة عن نفس الطلب المدلول له كالعطف ونحو ذكره في الصيغة والامور كما في التعيين و
التخيير وهما امارتان عن نفس مدلول الصيغة كما هو ظاهر وايضا ظاهران ورود العطف من طوارئ المفاهيم ولا يحدث بها
اختلاف في انفسها فانا لو قلنا اعتق او صم مثلا واكرم فقيرا او عمرا فمدلول الصيغة ما يعرض له العطف ولا يتحقق اختلاف في
نفس المدلول بترك العطف وعدمه كما في سائر المفاهيم ويحل هذا الاختلاف نشاء من العطف مما هو خارج عن المدلول و
يؤيده عدم عد احد من العلماء من باب التعارض هذا العطف بامثال الوجهين وكذا العيني والكفائي فان اختلافهما
بامر خارج فان المدلول في الصيغة بالنسبة اليه لا تريد فانا اذا لاحظنا بخصوصية ما فعل في المدلول وهو ظاهر فتعين
بالخارج لا بنفس الصيغة كما في ما ضلالات او بدلا ثم ان يكون المدلول لا محرج ذلك عن نفس المدلول وهو الطلب الحتمي لما
عرفت سابقا على ان الامر في الجميع مردد بين الاشتراك المعنوي واللفظ والمجاز والاول مقدم من مثل لما مر في اوائل الكتاب
نعم الظاهر من الامر اطلاقه مجردا عما يدل على التخيير او الكفائي ما يقابلهما لذا ترى ان اهل العرف يفهمون احتمال احدها
من العبد مع الاطلاق بل يعدون مثله مفيدا للايجاب عينا معينا نفسيا لا لكون فيه الا ان ذلك ليس من نفس المدلول
بل باعتبار الخارج وهو تعيين المامور به والفاعل وفضلا عن لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة في الادلة لولاه وان
سقوط التكليف بفعل الغير او بغيره ليس مما لا مقتضى قاعدة الاشتغال والاستصحاب كما ان الاحرى ما في التوقيفية ومسلك
للترجيح من غير مرجح او قيل بتخصيص شيء من البدلية دون ان بدلية كل شيء من كل شيء وكلاهما فاسد ومما مر ان
الحكم فيما ثبت الوجوب بالاجماع ولا خلاف في كونه عينيا او كفائيا تعيينيا او تخييريا فان كان الاستصحاب حكم بالعينية
والتعيين مثلا قال المقدس حيث يظهر منه كون الامر حقيقة في العيني دون الكفائي وللسيد رحمه الله حيث جعله حقيقة في التعيين
دون التخييري واما التبادر ففيه منع او شك انما هو في نفس الصيغة ومن فروع الاول صلوة الجمعة فان الامر فاسعوا دل
على وجوب صلوة الجمعة والاجماع دفع على عدم كونها عينية بالنسبة الى من لم يتمكن من حضور صلوة النبي صلى الله عليه وسلم او صلوة من
اذن له بها فيبقى الوجوب التخييري بالنسبة اليهم على المختار ويرفع الوجوب مطلقا على القول الاخر فيصير الامر موجبا للتشريع
والبدعة والتوقيفية فيلزم في حال الغيبة لهذا الامرين وعلى الثاني يمكن بناء المسئلة على ان رفع الخاص لا يقتضي رفع
العام فيثبت التخيير ايضا لا انه منظور فيه اذ ان الامر المطلق حقيقة في الوجوب المطلق للتبادر وصدق المخالفة على العبد ما امره
المولى معتذرا باحتمال كونه مشروطا هذا مع قطع النظر عن كون الاشتراط مخالفا للاصل مثلا انا للسيد فجعله مشتركا
بينهما نظر الى استعماله فيهما وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة وقد عرفت الجواب عنه ولهذا الظاهر للامر كون وجوبه
نفسيا لا غيريا فان المفهوم من الثاني كون وجوبه لم يكن متوقفا على وجوب الغير بل هو مطلوب في نفسه وتدارك انا لا نطلق

فيه ان الثاني يقرع اليه في جميع المسائل

الامر كون وجوبه مطلقا غير مقيد لشيء مع كون التقييد خلاف الاصل لا ينتفي عليه اذا ودام مطلق وترد في كونه واجبا مطلقا
او مقيدا نفسيا او غيريا فالحكم بالاطلاق والنفسي دون مقابلهما ولا الاعم لو وقع اجماعا على وجوب شيء وتردد الامرين لم يتم ذلك فان
حصول البراءة بالاطلاق مثلا ان مقتضى قاعدة الاشتغال والاستصحاب فان مقتضاهما الاكتفاء بالمورد المتيقن وهو فيما تحقق
فيه الوفاق لكن بذلك لا يصلح الحكم بتقييد ما دل على وجوب الغير الا ان يكون ما يشبه محلا ما البناء منه ايضا يتوقف على
ايقاعه على ذلك لقاعدة الاشتغال والاستصحاب ثم الواجب الغيري هل يتوقف وجوبه على دخول وقت الغير المعدم ظاهر
لو كان عليه وجوب الغير مضيقا لمنافات التوقف وجوب الغير فيتعين تقديمه فلو كان عبادة وقيل باعتبار قصد الوجه
يتعين قصد الوجوب وعلى الثاني القول الاخر وهو الاقرب يصح قصده ويتفرع عليه وجوب تقديم غسل الجنابة للصوم في شهر
رمضان في الليل ووجوب المشي الى الحج قبل دخوله وفيه والى الجمعة كذلك في مصر داما لو كان وجوب الغير موسعا كالصلوة
فلا شبهة في وجوب ما يجب له بعد تعلق وجوبه كما لا شبهة في سقوط وجوبه كالوعلم بانه يموت قبل دخول وقت الواجب
او بعده اذا امضى بمقدار الطهارة ما صيرة واما النزاع فيما فات الوجوب الغيري لتعلق وجوبه ولا ظهر العدم وفاقا للجماعة
من الاولى فان الوجوب الغيري لما كان منوطا على مصلحة الغير يتوقف امكان تعلقه على تعلقه او ما يكشف عن تعلقه
فيما بعد واما الاعتبار بخصوصية دخول وقت الغير فذلك غير مرتبط بدليل ولا امارة اصلا ولا مثلا انه مترتب الوجوب للغير
يعلم قبل الوقت لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا مثلا انما المشهور حيث ان ظاهرهم اعتبار ذلك ولو كان نظرهم الى معلومية الوجوب
على الوجوب وانما العلة في الوجوب تعلق الوجوب لا يتم لما مر مع انتقاضه بالمضيقات في وجه كما سمعت فانه عليه يجوز
الغسل للغير او لنفسه من لزوم قصد الوجوب قبل دخول الوقت على الثاني وبعده على الاول على القول باعتبار الوجه او صحته
على الاول ليس بالوجه ويلزم على ما هو عدم الفرق بين الواجبات المتصل بالوقت وغيره في المضيق وغيره وفصل في المدارك بين
الوجوب بالشرطي فقطعا وهو مذهب عجيب ولما لو لم يتعلق او لم يكشف تعلقه فلا يتعلق الشرطي والشرعي في الصوم في شهر
رمضان حتى يتقدم الغسل بنية الوجوب الشرطي من اول الليل وبقي جوازه بنية الوجوب بالشرعي قطعا وهو مذهب عجيب
واما لو لم يتعلق او لم يكشف تعلقه فلا يتعلق وجوبه لعدم تعقل وجوبه وهو ظاهر هذا كله لو كان ما يجب له عبادة
فان صحتها يتوقف على الامر بها واما لو لم يكن عبادة فيسقط وجوبه بفعله مطلقا ولو مع عدم الامر وقبل الوقت وفاقا لكون
وجوبه توصليا وهذا من اوله هو ومنه ما لو اجتهد في الاحكام وكان يهوديا او نصرانيا او نحوهما فاسلم فلا يجب له تجديد
النظر بنظير ذلك في امثاله وللمقام بعد بنيان تحقيق ياتي في بحث مقدمة الواجب **الرابع** اختلفوا في الاوامر الواردة
في اماديث ائمتنا عليهم السلام في انها هل هي هي للامر على ما كان سابقا في المعالم ان استعمالها كان شايعا في عرفهم بحيث صار

في ان الوجوب الغيري هل يتوقف وجوبه على حصول الغير

في ان الاوامر الواردة في احاديث ائمتنا هل تفيد الوجوب

من المجازات الى الحجة المساوي لاحتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب

امر بمجرد وروده وكلام بعضهم ثم و بتبع جماعة ثم منهم من اكتفى في حملها على الوجوب بالشهرة ومنهم من لم يكتف بها وهو منظور

فيه والفائدة ان ما ذكره لو سلم فانما يسلم في اخبار الصادقين واما في غير اخبارهما من تقدم عليهما فكلا فانها ليست في الكثرة

بحيث يمكن استنباط ذلك منها وهو ظاهر وكذا الاخبار من بعدهما لما سبقهم لهما ثم ولو كان محتملا لكنه لم يظهر ويتعين

حمل كلامهم على مقتضى العرف والعادة لعدم الشيوع في كلامهما ثم فانما يجدي لو كان بالاضافة الى كل مخاطب مخاطب لا بالنسبة

الى المجموع وهو غير ظاهر قطعا فان المعتبر في الخطاب بحال المخاطب فالمفروض عدم ثبوت الشيوع بالاضافة الى كل واحد فيتعين

حمل الاوامر بالاضافة الى كل على ما يقتضيه العرف والعادة ولو سلم الجميع لقلنا ان الشيوع المذكور لا يخلو اما ان يراد من مجموع الاخبار

والمعتبرة او الاعم منها ومن غيرها فعلى الاول فممنوع ثبوت ذلك منها وعلى الثاني فلا ينفع لعدم ثبوت حجية المجموع ولا

ظهور ذلك منه لاحتمال الاوامر في غير المعتبرة منها ولو سلم الجميع لقلنا ان استعمال الاوامر في اخبارهم في الندب ان ثبت فلا

يمكن فهمه الا بالقرينة ولو منفصلة فعليه يمكن ان يكون فهمهم ايضا كان مستندا اليها مع ان مثل ذلك لا يقتضي ما ذكره كالعموم

والفاظ العبادات وغيرها مما كان مستعملا في غير معناه اللغوي في كلام الشارع عنده مثلا وانه لا صالة عدم النقل المؤيد

بفهم جل العلماء في المدة المطاولة مع سبقهم وقرب عهدهم وكثرة اطلاعهم ومهارتهم وعموم البلوى وبعد خفاء ذلك عليهم بل بعد

عدم تنبيههم عليهم السلام عليه لو كان واقعا مع كثرة شفقتهم على الرعية بل مع ما هو من قول الطاهرين انا امرتكم بشيء فافعلوه ثم لو ثبت

استعمال الامر في كلامهم في الندب مجردا عن القرائن المتصلة والمنفصلة يتم ما ذكره على القول بالتوقف في المجاز الراجح

والا لم يتجه لوقوع مثله فكيف عن تعليقه وبالجملة هو في التحاذي بكان ثم من الاوامر من توهم اثبات قاعدة جديدة

وهي انه لا يعمل الا فيما يعمل في الفرائض المعروفة والواجبات المالوفة من العبادات الواجبة بالاصالة كالصلاة ايضا الخمس او نحو

لصيام والزكوة ويلحقها او الحج والعمرة والجهاد وما يتبعها مما تعلق بها او بما يدخل في العبادات الموظفة شطرا كان

او شرطا او فيما يعد منها داخلا في حكم الواجبات والشرط الخارج فانه لا انه هو دليل الايجاب والشرطية فان ورد من التعقيبات

والزيارات ومنها زيارة النبي ص والحسين ع ومقدماتها وادابها ومنها الغسل لزيارة الجامعة وقراءة القرآن والدعوات

ومنها الصلوة على النبي ص وادابها كالاكل والشرب والنكاح والتخلي واداب دخول المساجد والحمام ومكارم الاخلاق لا على تحريمه

الى غير ذلك يبنى على الندب وفيه نظر لعدم صحة ذلك الا على القول بالصحة في الفاظ العبادات وهو منظور فيه ومع ذلك

لا يتم فانه بمجرد عدم المعرفة لا يختلف حكم الظواهر ولا يخرج عن الحقيقة مع جريان مثل ما ذكره في الواجبات المالوفة في

غيرها من المندوبات باعتبار الشرطية اذ كانت مما للشارع فيه استعمال الوضع بل مطابقا كان السنك في صدق الاسم لغة

الى غير ذلك الخامس ان الحمل الجزئي ان استعملت في كلام الشارع في الانشاء هل يحمل على الوجوب بانها كانت مثبتة اختلف كلامهم

فيه ففي محل نفي البهائي خلوه عن اشكال وتبعه وقال في دلالتها على الوجوب محل توقف واشار الى عدم انحصار سبب العدول

فيها بقضى الى الوجوب ثم اخر اذ عن بها في الشارق مع كون التحريم اقرب المجازات الى النفي وهو يعطي منع دلالة الجملة

المثبتة على الوجوب ونظر في الحمل عليه في المدارك وتامل فيه في الذخيرة وفي الكفاية المسالك نفى دلالتها عليه وهو واضح

وفي التمهيد جعلها اصرح في الوجوب من الامر وهو الاظهر اما دلالتها على الوجوب فلشيوع استعمالها فيه في كلام الشارع

وكونه اقرب اليه مما يحتمله هنا لكونه اقرب الى التحقيق كان الجزم بالمانع فيكون اقرب اليه هذا مضافا الى ان الظاهر من ما

كلام بين الانام ومنه يظهر دلالة النهي والنفي بل كل ما دل على ارادة الفعل وطلبه من دون ظهوره في غير الوجوب كالندب

ونحوه واما صحتها فلمدة استعمالها في الندب بخلاف صيغة الامر قال البهائي المستفاد من كلام المحقق علماء فن المعاني

ان دلالتها في تلك المقامات على الاهتمام بالطلب والاعتناء بالامتثال اشد واكد من دلالة الامر الصريح عليه لانهم قالوا

ان البلغاء يقيمونها مقام الانشاء لحمل المخاطب بوجه اكيد دفع لطيف على الاتيان بما طلب منه ويعتقدونه على عدم التهاون

به كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك تاتيني غدا مقام ايتني فتحمله بالطف وجه على الاتيان لانه لو لم يات لكنت صادقا

كاذبا بحسب الظاهر لكون كلامك في صورة الخبر وبما مر يتبين دلالة النفي على الحرمة السادس انه تعذر حمل الامر على ظاهره فلو دار بين

ان يحمل على الندب المطلق او الوجوب المشروط فالثاني اولى لان التخصيص ومنه التقييد اولى من المجاز كا مر ولا ينافيه كثرة الاستعمال

الامر في الندب لكون التخصيص اشيع نعم عن بعضهم من التوقف نعويلا على ان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فاذا امتنع

الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب ويدفع بما مر ومنه يتبين تقديم الوجوب العيني

على الوجوب الشرطي والندب فالثاني مقدم للشيوع والكثرة وعن بعضهم عكسه وهو ضعيف ولذلك يقدم الندب المقيد

على الاباحة وما مر بان الحكم في صور كثيرة للاباحة التي ذكرها لعنا اعتنينا الكلام فيها لكونها من المهمات السابع انه اذا ورد الامر

بعد الحظر هل يكون على ما كان عليه بدونه اولا وعلى الثاني ما المفهوم منه اختار الاول بعض الذريعة والعدة والغنية وغيرهما

اختيار من قال بالوجوب في الخالي ومنهم من جعله حقيقة شرعية في الاباحة وهو ظاهر الحاجبي وعليه حمل المائدة ولا يبعد ما

في الزبدة من ان الامر الوارد بعد الحظر للاباحة غالبا وفيه احتمال للاخر ومنهم من جعله مجازا فيها ثم هم بين من اطلق وبين من

قيدها بالحضر وهو المعتمد ومنهم من جعله مجازا في الندب ومنهم من جعله تابعا لما قبل الحظر وهم بين من اطلق وبين من

قيده بما اذا علق الامر بزوال العلة وعرض النهي ومنهم من توقف لكن لم نقف على القائل في بعضها لنا التبادر عرفا وللاستقراء

وشيوع استعماله فيها قطعا او لا غيره وهذا المراد من قال فيه بالاباحة ولا انه ولا ضعف لا قول للعدم الدلالة عليها صحا

في بيان الامر الوارد بعد الحظر

قطعا بوجه للاول وجوب المقتضي وعدم المانع وان الامر بعد الحظر اللفظي ليس باكثر من ان الامر بعد الحظر العقلي الا ترى ان الصلوة
وذي الجار وغير ذلك من الشرعيات قبيح بالعقل فعلها مع ذلك لما ورد الامر بها حمل على الوجوب والندب على الخلاف ومنهم من فرع
بطريق الفحوى وفيه الاول منع فان المقتضي وهو الامر المجرد عن القرينة غير مجهول بها كان المانع موجود وهو الصارف عن الحقيقة
المعين لغيرها والشاهد له ما مر وفي الثاني خروج عن المتنازع فيه فان المراد ان الامر اذا تعلق بشيء بعد ما تعلق النهي به بعينه
الوجه على ما ذكرهم من الحظر العقلي ليس كذلك فان المحظور عقلا هنا هو ما لا يدركه العقل فيه حسنا ولا منفعة و
يحتمل فيه المضرة والقبح وما يتعلق به الشارع ليس من ذلك قطعا فان الموضوعات مما امر به الشارع لا يكون من ذلك
فما حظره العقل لم يامر به الشارع حتى ان المحظور العقلي بعد ورود الشرع يحل ان ما يتفق في الحظر اللفظي والامر اللفظي
فان الموضع فيهما واحد ولم يتحقق فيه اختلاف الا بالترتيب في الحكم بتقدم النهي وتاخر الامر وبذلك صار غير فامادفاعن
فهم الوجوب من الامر فعلى مذاقهم ان يقال هذا قياس مع الفارق ولهذه الحجة محل اخر في كلام بعض الشيخ ولكنه ضعيف
مما مر في الثاني مما مر فضلا عن قول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب بعد نهيه عن الخروج عنه فما ورد من الامر
بعد الحظر مع كونها للوجوب كلم الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع والامر بقتل المشركين بعد انسلاخ
اشهر الحرم والجواب عن قول المولى ظهر مما مر وعما بعده بان استعمال الامر فيه للوجوب اول الكلام غايته الامر ثبوت الوجوب
في الخارج وهو لا يلزم ان يكون مستندا الى الامر المتقدم على هذه الحالة ولا ينافي الوجوب المحضة وهو ظاهر مما سبق
عليهما قد سبق وللثالث غلبة شرعا وهو ظاهر الصاحب حيث لا فرق هنا بين الشرع والعرف وللخامس لزوم الحمل على المجاز
وهو يتم اذا لم يتعين المجاز وهنا قد تعين بالعرف كما مر وللسادس نقل الحكم السابق بالحظر فما نال … نقل
الحكم السابق يمكن ان يكون لرفع شرط ووجود مانع منه وغيرها فلا يستلزم بعضها وجوبه وقد مر … ما للسابع مع جوابه
وللثامن التردد بين المانعين ولا دليل له بعد ما مر ولا فرق فيما مر بين الحظر المعلوم والمظنون والمتوهم بل يلحق به الكراهة
واستيذان فعل المحظور وانما وقع بعد ما مر فيما بين المختار في النهي اذا ورد بعد الوجوب لكن على تقديره للعموم قول اخر
وهو … استنادا الى ان حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو … الاصل وحمل الامر على الوجوب لكن على تقديره للعموم يقتضي
الفعل وهو خلاف الاصل وان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمامور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع
وهو ضعيف ولما من قال هنا بالوجوب قال هنا بالحرمة لما ذكرناه هنا وجوابنا كذلك بل يمكن الاستدلال بالاجماع
على الحظر من جميع من قال بكون النهي للحرمة الا انه … كثير منها النظر الى المرة انا اريد … ولا يقتضي شيء
الا في الصلوة والوضوء فيما لو شك في الحدث بعد تيقن الطهارة نظرا الى قوله … نظرا لليقين في الاول ولا يراد به نحوه فيما الثاني

بيان في الامر المجرد هل الوحدة او التكرار ام لا

والدليل انه حدث وضوء ابتدائي ليستفيد انك قد احدثت في الثالث الى غير ذلك **الثالث** الامر المجرد هل يدل على الوحدة او التكرار
او لا دالة لها الصدق وهو الاقوى وتابعها الاشتراك بينهما كما كان عن قوم التوقف وهو ما سبقها لنا التبادر فان المفهوم
منه طلب الماهية بطلانه والتكرار من الاوصاف الخارجة عنها كالكاف والزمان ونحوهما ولا اعتبار من قال والمكرر … شيوع
استعماله في القدر المشترك بينهما اولوية الاشتراك المعنوي عن اللفظي والمجاز وتوهم فساده فاسد كما مر في المبادى اللغوية
وان المفهوم منه طلب الذات مع ان المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية وتوهم فساده فاسد عن التنوين والتعريف
وهي حقيقة في الطبيعة للتبادر وفضلا عما قال السكاكي لا نزاع في انتفاء المنون من المصادر كرجعى وبشرى موضوع …
وهو مجاز اخرى مع ان الاصل عدم الزيادة شيء اخر معها وسقط والتقييد بالمرة والتكرار من دون تهم تاكيدا وتاسيس ما يكون
حقيقة في القدر المشترك وعلم فهم التناقض عرفا من كثرة الاطلاق من المولى انا امكن ايجابا لكل مرة كما يشهد على بطلان التكرار
قبح العقاب من المولى على تركه معللا بانى امرتك وفهما ما الاديب فيه واستدل الحق بالاستفهام وبعض اهل اللغة بعلة الفرق
بين الامر والمضارع الا بالخبرية والامرية ولما كان مقتضى الاول يحصل بالمرة فكذا الثاني والا لحصل الفرق بينهما في الخبرية
والامرية ويرد بانا فادة التكرار في الاستقراء في جميع الاوقات في امر واحد والملازمة ظاهرة ولما بطلان الثاني فبالاجماع
واستدل امر النسخ انا امر بامر ثابت ومن المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نسخا للصلوة ولا غسل الجنابة نسخا للصلوة
للوضوء والكل منطوق بعينه حال الوحدة اجماع اهل اللغة على ان من امر غيره بفعل لا عادة منفذ ما امر بفعله مرة واحدة بالاتيان
ومحل الامر في الايقاعات والتمليكات على انه لا يفيد التكرار واشتقاق اهل اللغة من الضرب يضرب ويضرب … وقد علمنا
ان جميع ما اشتق لا يفيد التكرار فيكون الامر كذلك وانه لو حلف ليصلين او ليصومن عد ممتثلا بالمرة وبرفع الجميع … لو تم
لا ينافي المختار اصلا كما لا يثبت به المدعى لكونه اعم من ان الاجماع في الاول ممنوع والثاني قياس وفي حكمه وكذا الثالث وللتكرار
لتحاج الصحابة واقتضاء النهي له فكذا الامر واقتضاء الامر بالشيء النهي عن تركه والنهي يفيده فكذا الامر وعدم جواز النسخ
والاستثناء لولاه والاحتياط ولاه فما امر بالخوف ولو … الحاجة الى الدليل في فعل الثاني لو ترك في الاول لولاه وكون المفعول
في الثاني قضاء لا اداء لولاه وفهم العرف ذلك اذا قال احسن الى عشيرة فلان وكون الامر بالصوم مقتضيا للفعل واعتقاد وجوبه
والعزم عليه ابدا وكذا الموجب لا ثمن وان الامر بالصوم يعم جميع الازمان كما اذا قلوا المشركين يعم كل مشرك فان نسبة اللفظ
الى الازمان كنسبته الى الاشخاص وعلم الاشعار في اللفظ بوقت معين فاما ان يجب دائما وهو المطلوب او في وقت معين
فيلزم الترجيح بغير مرجح ولما انه لا يقتضي ايقاعه في شيء اصلا وهو باطل بالاجماع ولولاه لم يتكرر الصلوة والصوم والسوى
اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واخرها سال … حج … جمع بين صلوتين بطهارة واحدة على الفتح … اعمدا فعلت هذا يا رسول الله

فقد يعم والكل عدى عن الجواب ومع ذلك نقول لو ثبت الاول لكان بدلا لتعارضه والاصل في نفسها معارض بمثله من اصالة عدم
الوضع مع اسلمية امر النقل وهو مدفوع بالاصل ايضا بل بعدم محل دفاق هنا على انا الظاهر انا لا نحتاج الى الاصل الوجوب كما بنا عليه ما وجد
منهم واما التكرار فهو مدفوع بعدم علمهم ولذا لم يتعرض له احد في محل اصالة التالي وفي اللغة ومع الفارق ومع ذلك يثبت
التكرار في النهي لم يثبت به وبان الجواب عن الثالث فصل الى ان دلالة النهي غير تابع للامر فاذا لم يكن هو للتكرار لم يكن ذلك له
ومنهم من بدل الرابع بالضد فهو ظاهر فما ادعى عن الرابع يمنع الاستثناء الا بوجه غير مجد وكذا النسخ وعن الخامس بانه لا دلالة
حتى يحصل حق في الظهور في الاصل بنفيه وعن السادس يمنع الملازمة فان الامر لا يدل على كون الزمان الثاني خارجا عن الوقت
ولو سلم يكون امر في وجه ومع ذلك يلزم بل يحتاج الفعل في الثاني الى تجدد ولا اشكال فيه بنقض الجواب عن السابع وعن
الثامن بالمنع الا ان يكون من باب عموم السلب وهو عين المدعى وعن التاسع بان نحو با لعزم لو ثبت فلكونه من لوازم
الايمان لا بنفس الامر فلا يعم وعن العاشر بالفرق بين المشتركين وضم في العموم وهو ظاهر وعن الحادي عشر باختيار الاول
في الوقت بعد الفعل فلو فعل في وقت انقطع الامر وعن الثالث عشر يكون اعم مع انتقاضه بالحج وعن الثالث عشر بانه لا
ما يتوقف على كون الزايد مامورا به وهو المتنازع فيه وصحة التعليق على المشية باعتبار الاجزاء وعن الرابع عشر بالضعف
سندا ومع ذلك يحتمل تجويز عدم سهو النبي ثم قلنا قال اعد افعلت مع ان الظاهر الجواب ثم وفيه نظر يحتمل انه فهم
الاشتراك وللاشتراك الحسن الاستفهام ولا استعمال الدعاء الاول منع وفي الثاني تقدم الجواب عنه وسوق في وللتوقف ما لا
ينفعه بعد تمام ثم على القول بالتكرار يجب التكرار عرفا الى اخر العمر كما هو المصرح به منهم ومن غيرهم من غير خلاف فظاهر من احد
ولا امتثال عندهم ينبغي ان يكون بجميع الافراد لا بكل فرد فان المجموع متعلق الامر فما لم يتحقق لم يتحقق وعلى القول بالمرة قيل
هي ان يبين ان يقولوا المامور به هو المرة ولما ما نادعيه فلا يكون امتثال الامر ولا مخالفة له وذلك بان المرة هو وقوع
الامر بيانا من دون تعقيبه بوقوع اخرى فيهما ما انه وحد بلا اشتراط وبشرطه لا فعلى الاول يلزم ما ذكر في الثاني ولا اشكال فيه
واما الثاني فلا يترتب عليه ما ذكر اولا فان ظاهر كلامهم ان بالتكرار يحصل الامتثال والمخالفة فالاول بالا يقاع الاول والثاني
بالثاني لكن هذا يتم لو كان المفاد على هذا افعل مرة ولا تفعل مكررا وليس كذلك فان الظاهر على هذا ان المامور به مشروط بعدم
انضمام فرد اخر معه في المدلول لو لم يكن فيه جزء فلا يمكن تحقق الامتثال به ومع ذلك لو سلم يكون المفاد ما ذكر فلا وجه لحصر
فيما ذكر كما لا وجه لتفسيره بما ذكرناه لبعده عند حيد كما ان نكيه بعضهم وعلى التقادير فالزايد على المرة حرام اما بنفس الامر
او لكونه بدعة فيكون محرما واما على المختار فقد اختلفوا في مشروعية الزايد على المرة على القولين والاظهر العدم بل الاثم
ايضا لحصول البدعة لنا انقطاع الطلب بايجاد المامور به مع انه لولاه لزم اما القول بالتكرار او استعمال الامر في الحقيقة

والحجان

والحجان كلاهما فاسد ولو قيل بالفرق بين القول بالتكرار والقول بمشروعية الزايد نظرا الى مطلوبية الطبيعة فان خصوصية
التكرار داخلة على الاول وخارجة عن الثاني لخصوصية المرة على القول بها فظهر الفرق قلنا هذا يتم لو كان تطلب الزايد على الوجه
المذكور لان الطلب الطبيعة وقد عرفت انه الوالد تعدد الطلب وفاده ابين وللقول الاخر وهو لجماعة منهم العضدي وا
لتفتازاني وصاحب المعالم صدق الامتثال فيما بعدها ثانيا فان الشرع الاتيان بالمامور به بلا ريب وهو مردود بما
ولو قيل ان الطلب الحتمي يتعلق بما يقاع ماهية فان الحتمية دفعي للطبيعة قلنا لو تم ما ذكره لا نقطع بالثاني ثم الطلب وهو
لا يقول به على ان الطلب المدلول للامر بسيط لا تركيب فيه فان الترجيح دفع جزء يلزم ان يلزم دفعه ولا يتوهم امكان
ابتنائه على جواز التخيير بين الزايد والناقص فان المطلوب ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد وهو قد حصل بالاول وليس
مجموع الافراد المتعاقبة بمجموعها وادعاء ان التخيير المذكور فاسد في الامور العقلية والنقلية كما يأتي ثم على المختار لم يتحقق
الفرق مع الاحتمال الثاني على القول بالوحدة في عدم جواز الزايد على المرة بخلاف القول الاخر فيتحقق بين القولين
الفرق مطلقا ثم جميع ما مر مع الترتيب في حصول الافراد وتحصيلها واما في صورة الاجتماع كان يوجد افرادا عديدة دفعة
كما او وكل امتثالا واحدا عند من يجوز تبديد من طلاق واحد فعلى المختار اختلفوا فيه على قولين اظهرهما عدم الجواز لعدم
شمول الامر له فان مدلول الامر طلب الايجاد للطبيعة ولا يتيسر الا بايجادها في ضمن الفرد والمجموع من حيث المجموع ليس فردا
فلا يكون متعلقا للامر ولو قيل منا بالتخيير بين الزايد والناقص قلنا ثم يتم لو كان فردين من المامور به وهنا ليس كذلك
كما عرفت مع ان التخيير بين الزايد والناقص باطل او حصل الامتثال بوجود الناقص فان الطبيعة هذا ينقطع قطعا ويمكن ان يقع التخيير
بين الزايد والناقص لبطلانه فيما اذا كان تدريجي الوجود وكان بطلانه مشروعية الزايد على الفرد لا فيما لا يترتب في الوجود بيانه
ان الامر لما كان مدلوله طلب الطبيعة فلا تخلف بالنسبة الى المرة والتكرار بل هو اعم فلو كان المامور به مترتبا في الوجود ينقطع الطلب
بحصول الفرد الاول بمعنى الامتثال فبعد الامتثال الانقطاع الامر كما لا يدل على خصوصية الفرد لما ان البيع دفعة وكان الافراد من المجرى شيء
مما مر فيه فان الامر طلب الطبيعة لا طلب الفرد مطلقا لا واحدا ولا اكثر فلو وجد افرادا عديدة فالمم يتم وجود منه يكفي الكل موجودا بلا اعتبار
المجموع بل باعتبار تحصيل الطبيعة وايجادها وهو المامور به لا يرى انه في الواجبات الكفائية يجوز لكل مكلف ان يأتي بالمامور به
دفعة فيصير الوجوب ولا يسقط الوجوب منهم الا بايجاد فرد منه الا ان يقال شمول المدلول للتنازع فيه يشك الغلبة اطلاقه فيما
لا يمكن فيه ذلك نفي عنه يحمل على الاعم الاغلب وفيه شيء ما ذكرنا القول الاخير لا يخلو عن قوة والظاهر عدم الفرق في ذلك بين الاقوال
فان النزاع فيما بين ايجاد الطبيعة مرة او مرات دائمة منهما وأما وجود بعض الافراد فلا يختلف الحال فيه بالنسبة الى ذلك لا انهم
من احتمل الفرق بان يقال المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا محالة بالكون في الزمان الواحد بخلاف القول بالطبيعة ولم يتعرض للتكرار ثم على تقديره

في بيان تعليق الامر على الشرط او الصفة كما في اية الوضوء هل يتكرر بتكررهما ام لا

جواز التخيير المذكور بتعيين التخيير في المامور به لتعدده فلا يمكن من اهل النهي الا بالنية ولو قصد الامتثال لعرفانهم ومنهم من منعه
فلا يصح لما يتوقف عليه بقاء التوكيل وعدمه فيما لو وكل احدا في بيع شيء مطلقا او بشرط الخيار فيفسخ للمشتري بخيار الشرط او بخيار
المجلس والحيوان او العيب ونحوها ونحوها الوصاية لو لم يقيد فهل يجدد سابقا بالعقد وما يجري فيها التكرار بعضها كالعارية والوديعة
والاجارة والقراض والرهن ونحوها **اشارة** تعليق الامر على الشرط او الصفة كما في اية الوضوء والغسل والزنا والسرقة هل
يفيد التكرار اقوال ثالثها التفصيل بين كون المعلق عليه علة اولا وهم بين من يكتفي بالمستنبط وعدمه ومما سبق التفصيل بين
اشتماله على سور العموم او العلية وعدمه والحق ان التفصيل الثاني خارج عن المتنازع فيه ولا تكامل لذي فان الشرط ان كان علما
لا يقبل عموم في اعم الا من انكر وضع العام للعموم بل او كان نحو بدليل الحكمة ونحو ذلك كان المعلق عليه لو كان علة لا يقبل الني
ثبات العموم الا من يكن حجة وكذا القياس ومنه يبين ان تخصيص النزاع بما اذا قيل بعدم افادة الامر التكرار مما لا ينبغي فان
افادة الامر التكرار عند افادة التعليق فيمكن ان ينازع فيه مطلقا ويظهر ثمرته في الترجيحات فانه على القول بالتكرار لو قيل به بعد
الدليل عليه كان على التقدير لا في يحصر في امر واحد كالوقيل بعدم دلالة الامر على التكرار وبافادة التعليق فالخلاف فيه في الحقيقة
بين النفي والاثبات ولا ظهر الاول فان الشرطية والوصفية بنفسها لا تدلان على التكرار مطلقا لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما مطلقا
ليشهد بذلك لم الموالي مع العبيد ان كانت مجردة من القرائن ولصدق الامتثال بايقاع الاتي بالمامور به مرة وفتح العقاب بمن ترك
التكرار لقبول التعليق التقسيم بما يكون دائم ولان المفهوم من التعليق علما التوقف على وجوبه مطلقا فلو اقتضى ذلك التكرار لاقتضاه
مطلقا امر وقد عرفت ما فيه ولعنوا لغاية الاتفاق بالحج مع انه لا يفيد فيه بالاجماع كما في النهاية والتمهيد مع كونه ظاهرا وكميتا
في تعميمه الى القياس كما بني عليه في الاول فان الوضع في مثل الشرط ونحوه لا يفرق بالامر والخبر وللمخالف تعليقات الكتاب حيث تكرر
بتكررها فهو العلة لكون الشرط اقوى منها لانتفاء الحكم بانتفائه بخلافها مع تكرر الحكم بتكررها ونادي بنسبة الحكم الى
اعداد الشرط فلا يختص بالاول منها والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه لولاه لكان الفعل مع الثاني قضاء لا اداء وهو باطل اجماعا
وانتفاء النهي مع الشرط له فيكون الامر كذلك ودفع الامر بهذا الشرط كقوله اذا دخل شهر رمضان فصم فكذا التعليق على الشرط المكرر
لكونه بمعناه والكل ضعيف اما الاول فلمنع دلالة اللفظ على التكرار في الحج بل هي من الخارج ومنه العلية والصوم والاجماع ونحوها
فيها واما الثاني فلمنع كون الشرط اقوى من العلة لعدم افتراقهما في طرف النفي فان مقتضى العلية العدم عند العدم وزيادة
العلة على الشرط في طرف الوجود فانها تقتضي الوجود عنده دون الشرط فيكرر بالامر بتكررها دونه فلا يجوز ولا ينافي ذلك
كون علل الشرع معرفات فانه من الخارج واما الثالث فلان تساوي نسبة اعداد الشرط بالتقديم والتاخير يقتضي التسوية في
ايقاع الفعل بان يتخير في ايقاعه في اي فرد منها لا تكرار فيها فلا ترجيح من غير مرجح وهو ظاهر واما الرابع فلان الامر لا يفيد

في بيان ان هل الامر للفور او التراخي او مشترك بينهما

الفور بلا اختلاف الاوقات بالنسبة اليه ولو ان لا يلتزم بما ذكره في دعوى الاعتبار واما الخامس فقياس مع الفارق مع ان
الحكم في الاصل ممنوع ومنه يقدح ما في السادس مع ان المثال غير منطبق على المدعى بل هو مما يكون المامور به فيه الجميع هذا
كله فيما لو كان ايقاع الفعل في المحل الاول لمانع الاختلاف فيتعدد الحكم بالتعدد كما في من يحمل داري فاعطه كذا فانه يعود فيه فعل
تشخص كل واحد منها وهو ليس مما فيه بل بذلك كالتوقف الامتثال عليه حيث تعدد متعلق الامر من دون تكرار وهو مطرد **اشارة**
هل الامر لغة للفور او التراخي او مشترك بينهما او بمعنى التوقف لا يدل على شيء منهما على الاخير هل يدل على الفورية وضعا
اولا بل يجب المبادرة بالخارج اقوال اظهرها كونه لطلب الماهية ولا دلالة له لا في العرف ولا في الشرع ولا يجب المبادرة اما الاول
فلنظير ما مر في دلالته على الطبيعة دون التكرار والمرة نعم غاية ما هنا غلبة ارادة الفور بالقرائن العادية ونحوها وهو ليس باكثر
من تخصيص العمومات وكيف كان غير قادح قطعا واما الثاني فلما مر عليه النقل واما الثالث فلعدم الدليل على الفور مع كونه عام
البلوى جدا ولاصالة البراءة وللادلة قيل السيد لعبده اسقني مع لزوم العصيان بالتاخير وقول النحاة بان الامر للحال وللاحتياط
لخوف عروض العذر او التعسر وللامر بالمسارعة والاستباق وذم ابليس على ترك السجود ولولاه لم يصح وانه كالخبر والانشاء انما
الى زمان الحاضر فكذا الامر الحاقا بالاعم الاغلب وان النهي يفيده فيفيده لانه طلب مثله وان العقود والايقاعات تفيده فيفيد
والامر بالشيء نهي عن اضداده والنهي يقتضيه فكذا الامر ووجوب اعتقاد وجوب الفعل على الفور بالاجماع فيجب الفعل قياسا
لانه احد موجبي الامر والجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال بل فوريه الفعل اولى لان الامر يتناوله دون الاعتقاد والنبوي اذا
امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وانه لو جاز التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فللزوم التكليف
بما لا يطاق لولاه فانه يجب ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه غير معلوم له واما انتفاء اللازم فلعدم اشعار في الامر بتعيين الوقت ولو
استفيد من الخارج خرج عن المتنازع فيه ولجاز التاخير الى بدل اولا الى بدل والكل باطل فان الاول مفقود فان البدل ما يلي مع
وجوده سقوط المبدل وهو غير متحقق هنا اجماعا والثاني يستلزم رفع وجوبه وفساده ظاهر لخروج الواجب عن كونه واجبا والجواز
الى بدل فانه لولاه لما افترق من الندب مع ان الامر لا يدل عليه والكل ضعيف جدا فانه منها ما هو قياس كما عدا وهو السادس
والسابع والثامن والعاشر وهو حق في غير الاول منها وقد عرفت ما فيه في محله وخصوصا بعضها مع الفارق وفي بعضها
الحكم في المقيس عليه ممنوع واما الاول ففي كونه قياسا نظر فان الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس من القياس اذ لا يعتبر في القياس
اذ لا يعتبر في القياس كون المقيس عليه اعم ولعله لا ان يقال المراد بالقياس هنا الحجة وهو لا يلائم كلام المستدل ولا المجيب
حيث علل فساده بان بطلانه مخصوص بما ظاهر مع ظهور عدم كونه حجة وبالجملة لا شك في ان مراد المستدل منه الاستقراء و
العجب من الباغنوي حيث ضعفه بانه يكون الامر كذلك متنازع فيه فلا يتم الاستقراء فالجواب بعدم حصوله فان ما استقرئ

من اعتبار الزمان الخاص في كل انشاء واخبار على مجرد تجدد وهو اعتباره في متعلقه باعتبار الوقوع عرفا كما هو ظاهر لاحتمال
امر وقوع المواد والاخبار او انشاء في ذلك بل اللفظ غالبا غير دال على الزمان فان الحرف والاسم منه ما لزمانه ظاهر كالمركبات واما
الفعل فمنه ما دل على الماضي ومنه على الاستقبال فاين المحل للاستقراء ومع اغماض العين عنه قلنا ارادة الحال هنا غير ممكن كالنهي
والاستفهام ولو اريد انشاء ما القدر المشترك او الحال ولو كان عرفيا قلنا ارادة الاستقبال ايضا شايع فلا يتم على انه لا استقراء
لو كان في قصد الزمان الخاص في حصول اصل النسبة فهو ما حل هنا ايضا بلا نزاع فلا يجدي بعضه ومنهم من منع الوقوف على
مثله في اثباتنا اللغة وفيه نظر ومنها ما هو مقرون بالقرينة كالاول والخامس فان العادة في السقي ما كم به ولذا الحاكم الدعاء
بان يأتي بقريبه ما اولى به لا يفيده قطعا ومنها ما لوازمه بما لا يعلم منه التعجيل كان الفارق همعوا فيه ثاني يفيد التوقيت مع
ما فيه من احتمال الاختصاص ومنهم من مبدأ لاول بان الوقت يقتضي بذلك حتى لو ان ما هو باصل الامر فلا امتثال بدون الفعل عدة ومنها
فهو الظاهر وما دام مع عدم العليل ومنها ما لا يمكن اثباتنا للعذر به كالثالث والرابع فان الاحتياط من الادلة العملية ولا ربط له
مع الوضع مع عدم لزومه في هذا المقام فانه لا نزاع فيما لو شك في المكلف به بعد ثبوت اصل التكليف لا في التكليف وهنا من قبيل
الثاني فان اطلاق الامر يقتضي عدم التوقيت فيدفع احتمال المسارعة بالاصل مع انه معارض بما هو من لزوم التراخي الا انه فلا في
النهاية من توقف في الامتثال بالمبادرة فالف منه فتلك لاجماع السلف على حمل الامر بالمسارعة والاستباق فلو تم في الاول بظهور
كون متعلق الحكم سبب المغفرة مع كونه اتفاقيا كما في كلام جمع وفيه لتاني بتخصيص الخيرات بالواجبات لدلالته على وجوب ما فيها ام
الشارع ينبني وابي ذلك من الوضع لغير مع انه معلوم بطواهر الاوامر حيث تدل على عدم الفورية مع تأيدها بالشهرة ودلالة
لا يبنى على مادة ولا اصل فيقدم حضوصا مع كثرة استعمالها في الندب انه ايستحبا وعن كون المغفرة نكرة في مقام الطلب فلا
يفيد العموم مع ان التوبة في نفسه اتفاقا والظهر من غيرها في سببية المغفرة فلا يجدي ان سائر الواجبات سبب للمغفرة بناء على
الاشتباه كالاثم بعدم القول بالفصل ولو سلم عدم الاظهرية فيقبل مع ذلك لا يظهر في الفورية فيها اصلا فانه لا يدل الا على
وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فان تعدد الاسباب ومنها التوبة التي فوريتها مجمع عليها لا سيما المطلوب فانه لا يفيد
الفورية اصلها ان يشكل بان مفادها ما كان منها نعم يكلا مع كونه في مقام البيان ولزوم التجيح من غير مرجح لو اراد فردا
ملما ويعلم القول بالفصل يعم الحكم لغير جميع الواجبات ولا ينافي ذلك وقوع الاجماع على فورية التوبة كالاخذ بهما فيخرج
الاكثر لاحتمال كون المجاز فيه من باب ذكر المسبب وارادة السبب فيكون مطلقا فلا ينافيه ذلك وكذا عدم شمولها للمامور به
لا ذنب له اصلا لاحتمال كون المراد من سبب المغفرة ما من شانه ذلك لكونه فعلا اولا ظاهر بل العدم القول بالفصل الا ان ذلك
يتم لو لم يعارضه في مورده او مطلق دليل اخر وهنا قد عرضنا الحال مع ما فيهما ايضا من ابهاما يدل لان بمادتهما على عدم كون الامر للفورية

والمانع

والمانع الاشتباق والمسارعة وهو ظاهر اعتبار السعة بحيث يحمل الفعل كما ترى في يكفيا احتمال التجانبي في المادة الهيئة من غير ترجيح
فيدفع وجوب الفورية بالاصل مع ان الثاني اظهر خصوصا ما يرى بهما لو قيل يكفي فيه دوسعة يصح فيه فعل المامور به ولو كان مع الاثم
قلنا هو ممنوع لان مداول الفورية كما يأتي نعم هو يصح حمل الاوامر عليه شرعا وهو كلام اخر الا انه مسند بما هو مثلها الحادي عشر كما هو
جواب يظهر مما مر مع ضعف سنده بل ولا تعتمد بعضهم وكذا الثاني عشر فانا نقضي ما اراده لزوم العمل بالفورية في الزائد عليه
مع ان فيه نظر الجواز التاخير الى الظن بالوفاة كما في الواجبات الموسعة لان وجوب الفعل في الوقت نحو موسع عنه مع علم العلم
بالوقت واذا امكن الامتثال به ولا انتهاء عنه بالعمل بالفور لكن انشاء في وجوبه وبعد نفي الاصل العسر والحرج مع تأييده بالعمل
بل بالاجماع قال بعض الاجلة حكي جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم وبعد مستقر في كل موضع متعذر
فيه العلم وهذا منه بل على اعتبار الظن في سعة الاوقات استقر عادة عامة المطالبين كالعلماء والسلاطين بل كافة الناس اجمعين في
جميع الاصقاع بحيث يعد من الظواهر العرفية ولا يعد مما يخالف مفيد الظاهر مع انه لو كان الامر على ما ذكر المانع للتصريح بعدم الفورية
مع انه يصح قطعا وينفى عنه الخلاف من محققي العامة والخاصة جماعة كما سكت عنه اخوت ولو قيل يجب الخروج عن العهدة يقينا فيما
حصل التكليف به يقينا قلنا لو اراد به فيما لو حصل الشك في المكلف به فمسلم ولا يجدي ولو اراد مطلقا حتى لو توقف على اتيان
الواجب الموسع فورا فكلا لعدم دليل عليه ومنه ما اراد بعضهم من انتظام تخصيص الزمان الاول بالغاء صيغة الخطاب انه لا ميدان
يتسع لها الا اخرها واما لا انه منتشا وبه في حتى التي فنما مع عدمه فيلي الاهمال وان المريد للشيء بتأكد اهتمامه ويكثر حرصه
على المبادرة اليه قضاء لحق الحب ولشأنه الامر سلطان الهوى حالنا كثر افراد المطلق واشهرها واكملها واظهرها ارادة المبادرة
وفسادها غني عن البيان ومنها ما لا يتم فيه التقريب كغيرها فمنه الثاني فان كلام النحاة معارض بما اشتهر بين الاصوليين من
كونه موضوعا للاعم مع كونه ادق نظرا واشد فحصا ولها شهد عليه هذه نسبنا لعدم ذكر مع انهم استندوا الى ما هو ادق منه ودلل
وتعلقوا بما يمكن التعلق به ولو كان نظام الفساد مع ان منهم من كان من فضلاء العربية ومع ذلك يحتمل ارادتهم تعلق الخطاب بحال
الحال وانكار نحن ندافعا بعده ايضا وهذا مقابل للماضي والاستقبال حيث انهما مفضلان عن الحال فهو مقابل لهما قال السيد
الشريف الكرم فيما ايد به ظاهر على طلب في الحال لا كرمه في الاستقبال ومنه الثلاثة الاخيرة لعدم الحاجة في تحقق الوجوب الى
وجوب البدل كالا ينافيه جواز التاخير وياتي تحقيقه في الواجب الموسع وللثاني بان المطلق لا توقيت فيه حتى نتأمله ويأتي
تحقيقه في الواجب الموسع وللثاني بان المطلق فلو اراد به وقتا معينا لبينه فاذا فقدنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية في
ايقاعه وان قول القائل اضرب زيدا انما يقتضي امره له بان يصير ضاربا من غير تعيين فليس بعض الاوقات اولى من الاخر والقياس
بالخبر المبني عن الاستقبال اذا قيل فلان سيفعل لا ينبني عن اتقى بلا وقت استدلوا في من نكر الامر وان الامر يجري مجرى ان يقول

هذا الفعل اراد منكم في المستقبل او واجب عليكم ومعلوم انه ليس في ذلك تعيين الوقت ويرد على الاولين ان الاخير انها تدل على المختار و
على الثالث انه قياس وانه غير بانه يجب تختلف فمنه ما يدل على جواز التراخي فلا يخالف المختار ومنه ما يدل على تعيين التراخي وانكره
ثلثا ان يكون مذهبا لاحد ونسبة القول بالتراخي بجواز التاخير وكيف كان فهو باطل قطعا لما حكى القبيس به عن بعضهم لعدم احتماله
عرفا قطعا وتقبيح الامر او على المواخذه بترك التراخي ولذا لو بادر لا اشكال في الامتثال به عرفا قطعا بل عليه اجماع السلف كما
في النهاية ولذا لا اشكال في الامتثال بالتاخير فالحق ما قدمه وللثالث الاستعمال في الشرع والعرف في الفور والتراخي فان
الاصل في الاطلاق الحقيقة وحسن الاستفهام منهما والتقييد باحدهما كان يقول افعل الساعة او متى شئت والادلة كلاسيما
مع وجود المعارض وللثاني ممنوع وان اراد بالاستفهام الحقيقي فلم ان التعيين كان التقييد بالاول يغني لو اراده لعدم دلالة
اللفظ عليه والثاني لا يحسن الا فيما يكون التاكيد حسنا وللرابع ما لا ينفع بعد ما مر اذ كان التوقف لعدم الظهور وان كان
مبنيا على اعتبار العلم فهو باطل كما مر وفيما استدل الصدر منه عجيب كالحاجبي في كلامهما اطلاق وافى وللسادس بالاجماع المحكي في
الذريعة والغنية وهو مردود لان المسئلة مما يطلب فيها العلم بل لو هنه بمخالفة المعظم مع ان الوفاق مع انهم كما انها ليست محل الاجماع
والعجب من التوني حيث استظهر بعد نقل الاجماع عن الاول لكونه اخبار هنا مفيدا للقطع ويزيد على بطلانه ان المطلوب مما هو عليه
بل البلوى فيها مع عدم مانع من اشتهاره فلو كان كما ذكره الشاع وذاع وللسابع الوجه الثاني مما مر للاول والاجماعان شاذ لهما
انفا والامر بالمسارعة والاستباق وان التاخير بما ينافي الفورية يعد في العرف تهاونا ومعصية فيكون حراما فيكون الفور
واجبا اذ كان الامر من ثبت وجوبها فاته والجواب عن الثلثة الاول قد سبق مع ان مقتضاها مختلف فبعضها يقتضي الفور
وبعضها المبادرة كان ثانيها ينافي ما ادعاه فانه مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية في الامر للفور وما بني عليه هو المبادرة في الاوامر
ومعاني تماني نهاية الوضوح وانكاره هو بكلام المرتضى فيما ذكرنا ظاهر الفساد واما الرابع فمخالف للعرف لو اراد ثبوت
التهاون بترك الفور كان غير كاف لا يجدي مع ان ذلك لو ثبت لدل على كونه موضوعا له وهو كما مع انه لا يقول به وما قيل ان
قضاء العرف مثل ذلك لا يلزم ان يكون لاجل وضع اللفظ له ولا يلزم ان يكون جميع صفات الشيء واثاره واحكامه من مدلولات
فيه وزوعه لا يخفى [illegible] انه لا استحباب بعد الاستحباب المطلق بالصلوة ونحوها وعدم الضمان على التاخير [illegible] كله
في بيع شيء ما قبضه فلو مع الهدية عليه فتلف ونحوه في الوصاية الى غير ذلك **تنبيهات الاول** ان المراد بالفور عند
به ما يعد في العرف فورا وهو يختلف بحسب اختلاف الامر والمامور والمامور به كان يكون الامر [illegible] ما يتعلق به كونه
او [illegible] كان عجولا او يكون المامور ضعيفا او قويا او [illegible] او يكون المامور به سفرا او سفرا بعيدا او قريبا الى غير
ذلك وهو ظاهر ويتفرع عليه جواز التاخير في رد السلام باتمام الاية ونحوها ان لم يجب [illegible] بل سواء كان في الصلوة او غيرها

الثاني

الثاني ان هذا النزاع يأتي بحسب الظهور والارادة في مطلق ما يدل على الطلب ايجابا او ندبا بصيغة افعل او غيرها وان
كان بحسب الوضع يختص بما يدل على الطلب مطلقا بالوضع نعم يختلف الحكم لو ثبت بالاجماع الوجوب فانه لا يستلزم الظهور في
الفورية بوجه ولو شك في ان ذلك هل يعتبر الفور او لا مقتضى تحصيل البراءة من الاشتغال الثابت ان ياتي به فورا
للشك في الامتثال لو اتى به بعد تجاوز الفورية ولا يجدي استصحاب البقاء فان المثبت لما كان يحتمل ان يكون على وجه
الفور فلا يقبل الاستصحاب فلا يجري فيه **الثالث** ان مقتضى الفور على القول به هل بقاء الوجوب لو ترك اقوال ثالثها
التفصيل بين ان يقول بدلالة الامر عليه بنفسه فلا وبين ان يقول بدلالة ما دل على وجوب المبادرة الى الامتثال الاوامر كما
مر في الابتين فنعم وهو الاظهر ورابعها التوقف لنا على الاول ان الظاهر من الامر لو استعمل فيه التقييد باول الوقت ويرفع
القيد يحصل به [illegible] الحكم كما يأتي وعلى الثاني ان الامر اقتضى كون المامور فاعلا على الاطلاق وايجاب المسارعة والاستباق لم
يصير موقتا انما اقتضى وجوب المبادرة بحيث يعصي بتخلفه فيبقى مفاد الاول ولعدم المنع صريحه كالوقت على الاول
لاحتمال التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب في الزمان الثاني وهكذا ضعيف كالحكم بان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت
فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت من الامر او الخارج كما ان ثبت التوقيت من الخارج في الموقت ويما [illegible] حجة الاولين وللرابع
الترديد في ان قول القائل افعل هل مفاده افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن
الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده وقد عرفت ما هو الظاهر ومن فروعه وجوب رد السلام في ثالثه
الحال وعدمه ويتفرع على الاول بطلان الصلوة لو اخل او سكت ثم بعد [illegible] في الفورية الى بذكر او جب لو قلنا بان الامر
بالشيء يقتضي عدم الامر او النهي عن ضده الخاص بخلاف الثاني فانها لا تبطل به هذا كله اذا لم يخرج بالتاخير عن كونه مصليا والا
فتبطل مطلقا الا انه لم يكن **السادس** اختلفوا في ان المطلوب من الامر هل هو الطبيعة او الجزئي المطابق لها ومنهم كالتفتازاني
من ذلة بالحقيقي على قولين الاكثر على الاول وهو الاظهر وجماعة ومنهم الحاجبي وصاحب المعالم على الثاني لنا ما مر في بحث المرة و
التكرار والفور والتراخي من ان المدلول طلب الماهية لا بشرط شيء ومقتضى ظاهر كلام الحاجبي فيما سبق موافقته للمشهور فلا
خلاف لعدم [illegible] قلنا ظاهره لاحتمال ان يراد من حقيقة الفعل ما يقابل المرة والفور ونحوهما فلا تناقض وكيف كان فالمقتضي
وهو تام موجود والمانع مفقود لامكان ايجاد الطبيعة لا بشرط شيء في الخارج بايجاد الفرد وبه يمكن ان يرتفع الخلاف بان
المخالف يقول بكون المتعلق الفرد بالاخرة والمشهور ان المطلوب اولا الطبيعة لا بشرط فلا نزاع نعم هو متوقف على وجودها
في الخارج ووجودها بعين وجود افرادها لا ريب فيه كيف ووجود الماهية بشرط شيء مقطوع به ومحل وفاق فيكون وجود
الماهية لا بشرط شيء كذلك فان الحكم بوجود الشيء مع الحكم بعدم وجود ما به التحقق هو غير معقول مع انه لولاه لانتفت

الحقايق وهو مورد الطلاق ويمكن ارتفاع النزاع بان الثاني بنفي وجودهما على حدة والمثبتة لا يعيد بل يقول بوجودهما كما
مر هذا ولتحقيقه محل اخر ومنهم من اكتفى ما لامر كالانتزاعي كالاعتباري ولم يجعل الحكم متوقفا على وجودهما بانيا على انه وان لم يكن
له وجود لكن له نوع حصول صيرورته واتحاد مع الفرد لصدقه عليه عرفا وعدم وجوده في الخارج بالتدقيق الفلسفي دون الفهم العرفي
الذي لا يميز بين الوجود الحقيقي والاصلي والانتزاعي الاعتباري فيفهمون من الامر ان المطلوب هو الطبيعة لا بشرط غاية الامر استحالة
تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ثم قال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو
يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال وفيه ان الامتثال
اما بالطبيعة وهو مفروض العدم واما بالفرد والمفروض عدم تعلق الامر به مع ان الطبيعة على هذا لا تحقق لها الا بالوهم فكيف
يصح من الحكيم الامر بايجادها في الحقيقة بنفي الامر بالمتعلق وتفاهم العرف لا يجعل ما لا يصح تعلق الحكم به متعلقه وهو ظ
وبناؤها تقرير على الباطل وهو اعتقادهم الفاسد فتنجز ذلك وعلم ان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم
تعددها فيكون كليا جزئيا وهو محال ولا تطلب الا مع الامتثال وهو خلاف الاجماع وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج
هو الماهية المقيدة بالاطلاق المعبر عنها بالماهية المجردة والمطلقة والمدلول هو الماهية لا بشرط شيء المعرى عن ملاحظة ما
من التقييد المعبر عنها بالامر الكلي وبالماهية المطلقة ايضا وهو يتحصل في ضمن الماهية الخاصة المخلوطة المعبر عنها بالماهية بشرط شيء
ولذا قيل انما النزاع من عدم التميز بين الماهية لا بشرط شيء وبين ما بشرط لا ولذا استبعده بعضهم وهو في محله وجعل مداره
على القول بوجود الكلي الطبيعي وعدمه كان في اجتماع الامر قد تقدم وكيف كان لو كان خلافا كان ضعيفا مع انهم لو ارادوا
بالجزئي فردا معينا فهو باطل قطعا العدم دلالة اللفظ عليه اصلا وان ارادوا جزئيا غير معين لو قعوا في المحذور الذي فروا
منه فانه كلي ايضا ويوافقه كلام الحاجبي هناك في الواجب المخير فلا يجدي توجيه كلامه هنا بان المراد كل واحد على وجه البدلية وبما
يبعده لزوم المجاز في كل الاوامر بل النواهي وغيرهما ايضا وعدم تبين الحكم في كل ما تعلق به الحكم مطلقا كما نظاهر في الطبيعة
وبما يتفرع عليه جواز اجتماع الامر والنهي في محل واحد في وجه وكون الفرد مقدمة على تقديره دون ما هو الحق فيه كذلك **اشان**
الامر بالامر ليس امرا كما ان الاخبار بالاخبار او بمعنى التمني او الترجي ليس باخبار ولا ترج ولا تمن كالنبوي مروهم وهم ابناء سبع
فانه لا وجوب على الصبيان لما فيه من ان الوجوب عليهم فرع الوجوب على الاولياء وهو مقطوع العدم بل لعدم الدلالة
بالمدلول على الدلالات اما غير الاولى ام فظاهر فان مفاد الامر ليس الا رضى بفعل الثاني فضلا عن طلبه منه مع انه يكفينا الشك
لدفع الوجوب بالاصول وكذا لا يلزم لولاه لعد القائل مر عبدك بان يتجر متعديا ولعد قول القائل مر فلانا بكذا مع نهيه عن
الطاعة متناقضا ولعد قول القائل وكل فلانا توكيلا للثالث والتالي بل برهانا باطل مثلا لنا لبعضهم فقالوا لكونه ظاهرا للتالي

في بيان ان الامر بالامر بالشيء امر

فرع

للتبادر ولان ذلك مفهوم من امر الله ورسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل والكل ضعيف لمنع الاول لو اراده من غير
قرينة كما ان الفهم مسلم في غيره لظهور كون الواسطة فيها مبلغا كقوله صم مري بسار المؤمنين وليس الكلام فيه بل الكلام فيما لو كان
مجردا عن القرينة ومنه ما لو لم يظهر ارادة التبليغ بل يظهر عدمه ولذا نقول به في امر النبي والائمة الاولياء ونحوهم بجعل عبادة
الصبيان شرعية لا تمرينية لغلبة ارادة التبليغ في اوامر الشارع وكونه مقتضى ديدنا لاكابر والعظماء ولا سيما فيما بينا احكاما على
العموم كالشرع ولدلالة اخبار كثيرة عليه منها الاخبار الدالة على وجوب الصوم على الصبي اذا اطاق الصوم بثلاثة ايام متتابعة والصلاة
اذا عقلها وما دار بمجاز انها للاستحباب ومنها ما رواه الكليني والصدوق في توحيده عن طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان اولاد
المسلمين موسومون عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثنى عشر سنة كانت لهم الحسنات فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات
ولا قائل بالفصل وللزوم الظلم عليه تعالى لو حمل اعمالهم عن الثواب ولا ينفع الاعتبار فيما ندب فانه ربما لا يحتاج اليه ولدعوى ما دل
على الثواب للولي مع ان منفعة الفاعل اكثر بكثير على انه لا يحرم عليهم قصد الشرعية وفاقا ولا يخل الطلب منهم فيستحب مضافا الى
شمول الاخبار الشارع لهم مع تايدات يظهر من تتبع الاخبار كالحكم بصحة حجهم اذا ادركوا الموقف كاملين واجزائه عن حجة الاسلام وصحة
اذانهم الى غير ذلك ولا ينافيه حديث رفع القلم لظهوره في المؤاخذة وانما اشتمل من لا يصح منه الفعل منه بالعدم المنافات كالا ينافيه امرهم
الاولياء بامرهم غالبا لانهم اولى منه بذلك ولعل ظهر ان شرعية اعمالهم ليست متفرعة على كون الامر بالامر امرا كما فرعها عليه ثلة
نعم يتفرع عليه مثل ما لو امر احدا بتوكيل الاخر في بيع سلعة او غيرها فتصرف فيها الثالث قبل امر الثاني فينفذ على الثاني دون الاول
ويتفرع على التمرينية والشرعية صحة دخولهم في الصلوة بعد البلوغ بالوضوء قبله على الثاني دون الاول واستحقاق ما نذر او وقف
لمن صلى او صلى يوما او اياما او صام يوما وصلوة شرعيا ونيتها ان عبادتهم لو كانت شرعية كانت من افراد العبادة التي امر بها او ندب اليها
حقيقة ولو كانت تمرينية لم يكن اطلاق تلك العبادة عليها الا مجازا مثلا صلوة الصبي على الاول صلوة حقيقة فيشملها كل ما ورد
بان الصلوة مشروطة بكذا ويبطلها كذا وعلى الثاني يكون اطلاق الصلوة عليها مجازا فيحتاج الى ان الصبي يلحق عن حقيقة الصلوة
من الشروط وترك المنافيات الى دليل اخر وفيه نظر فان الامر التمريني انما هو بالعبادة الجامعة للشرايط ايضا فلا ثمرة ثم صلوتهم على تقدير
الشرعية يتصف بالصحة وهو ظ واما على تقدير الاخر فاختلفوا فيه فيظهر من جماعة عدم اتصافها بها وهو الاظهر لكون الصحة اما
موافقة الامر او اسقاط القضاء وكلاهما يتوقفان على صدور الامر من الشارع اليهم وهو مفروض العدم وحكم الشهيد الثاني
باتصافها بها معللا بان الصحة من احكام الوضع فلا يقتضي الشرعية وفيه نظر لو اراد بالصحة ما يراد في العبادات ولو اراد الاتصاف
باعتبار الولي او باعتبار الامر المتعلق بالمكلفين وانه لم يتعلق بهم لا يطلق على ما هو المصطلح عليه مع ان القرينة معتبرة في الامر بالمكلفين
وحصولها هنا غير ممكن نعم يمكن ان يقال ان الصحة على تقدير التمرينية لا تنفى الا باعتبار غير العبادات وهو ظ نعم هذا مقصوده

ان عبادة الصبي مع ترتب عليه اثر السبب وان لم يكن شرعيا من قبل خروج الولي عن عهدة الامر به المكلف لو كان مطابقا لما امر به لو كان
مطابقا لما امر به المكلف دفع تسلطه عنه وعدم جواز التي امره بفعله ثانيا الى غير ذلك متدبر بعلم عنده ولا له الامر بالعلم
بالشي على حصول فلك الشي فضلا عن ان الامر طلب الفعل في الاستقبال الا انه بعد في العرف مثل اعمر اما كالو قال اعلم ان امرني
او نذر انا بوصر كما كان متعرضا الى غير ذلك اذا ورد امران من الشارع بل مطلقين دا واختلفا كان متعلقهما مغاير اقطعا واجماعا
فلا يخلو اما ان يمكن الاتيان بهما اولا فعلى الثاني اما ان يجتمع فيهما شرائط النسخ او لم فعلى الاول يكون الثاني ناسخا لحكم العرف وقضاء
العادة به وعلى الثاني يكون مجزا في الاتيان بايهما شاء لكونه مفهوما عرفا وعلى الاول فان امكن الجمع بحوز فعلهما مجتمعين او متفرقين
الا ان يثبت احدهما بالخصوص كالامر بلغو او الوضوء فيتعين من الاتحاد فيه الحكم بالعطف والتعريف او غيرهما وان لم يمكن اجتماعهما
فيه رد على العلامة حيث استدل بها عند دارها
عقلا كالصلوة في مكانين او شرعا كالصلوة والوقاع والصلوة والصدقة تعين فعلهما متفرقا ولو تماثلا فلا يخلو اما ان يقبل التعلق
التعدد او لا فعلى الثاني لم يتعدد الامر فان للمانع اما عقلي او شرعي او عادي فعلى الاول كما يلي ما التكليف بما لا يطاق وعلى الثالث لا ينفك
عن ظهور الوحدة عرفا فلا تعدد ومنهم من عد من المانع العادي التعريف وفيه نظر وعلى الاول لا يخلو اما ان يكونا مع
العطف او لا فعلى الاول اما ان لا يكون الثاني معرفا فيتعدد سواء كان معرفا او لا لظهور المغايرة في العطف السالم عن المعارض
مع اولوية التاسيس ولامتناع عطف الشي على نفسه وفيه نظر او مقيد على الاول لا يخلو اما ان يكون الثاني معرفا فقد اختلفوا
فيه على المغايرة والاتحاد والتوقف وللاول لما مر من الظهور السالم عن المعارض فان اللام يحتمل العهد والجنس مع اصالة
احتمال العهد غير ما في الامر الاخير واولوية التاسيس ولورود باحتمال ان يكون الواو للابتداء وغير الواو يحتمل التاكيد ايضا
وفيهما نظر اما في الحجر فلرجحان كون اللام للعهد لسبق قصد من مثله ولكونه فيما شاع ولعدم الفائدة في ذكرهما على تقدير كونها
لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم واحتمال كون المعهود غير ما في الامر الاخير بيا في الفرض فان المفروض كون الامرين متبعين
وجوب الثاني الاصول دبر على الثالث لم يوم مثلين الواو على تقدير العهدية فان العهدية مفهومة بل وبيانها ما في الاخير
فلان احتمال كون الواو للابتداء مسلما ان الظاهر فلنا يكون مشتركا بينهما لكون العطف اشهر مع ان الظاهر كونها حقيقة
في العطف مجازا في الابتداء على ان حملها عليه هنا بعيد جدا فان الظاهر ان المعنى منها به هو الواو الحالية وارادته في المقام يتوقف
على الاضمار وهو خلاف الاصل ايضا فان الانشاء لا يصح وقوعه حالا الا بضم عدم فائدة فيه ولو كان المراد به الاستيناف فلا ريب
في كونه خلاف الظاهر ايضا وحمل العطف بغير الواو على التاكيد لم يعهد مع ان التاكيد لا يتوقف على العطف فيكون ذكره لغوا
فظهر ان القول بالاتحاد مع قوته والتوقف مع ضعفه ولا فرق في ذلك بين كون الاول معرفا او لا وعلى الثاني فلو كان الثاني
معرفا كالظاهر منه العهد مطلقا سواء كان الاول معرفا فيتعين حمله على التاكيد ولو كان منكرا ففيه اقوال المغايرة والاتحاد والتوقف

والعهد

والاوسط للغلبة وظهور التاكيد في مثله وللاول ان الامر يقتضي الوجوب فالامر الثاني لو اتى به لو لم يجب به شي اصلا لزم
تخلف المعلول عن علته وهو محال وان وجب به الفعل الاول بوجب التاكيد وهو خلاف الغير بوجب التاسيس وهو اولى لكونه
اكثر فائدة منه وان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو خلاف الاصل وان الامر الثاني قبل تعقيبه
بالامر الاول كان للوجوب فكذا بعده عملا بالاستصحاب وارد على الثاني بانا لا نسلم لزوم كونه للتاكيد على تقدير صرفه
الى المامور به وانما يلزم ذلك لو لم يدل الامر على طلب الفعل اما لو ايجاد الامر واما على هذا فلان الامر الاخير يدل على ان ذلك
بل ما دل على طلب الشارع في زمان المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان يعارض باستصحاب حال
العقل واصالة البراءة وفي الجميع نظر اما في الوجه الاول فلان ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موجبة فيه ممنوعا وذلك
كيف ولا يصح ذلك مطلقا حق على مذهب الاشاعرة فان الكلام في الامر اللفظي وهم لا يقولون بعليته وان قالوا بعلية الاوامر
النفسية سلمنا علل الشرع معرفات فلا يأبى اجتماعها على معلول واحد وان اراد دلالته على كونه مطلوبا كما هو الحق فلا ينافي كون
المراد به الفعل الاول مطلقا الامر ليلزم التاكيد فلا يحال بل هو الظاهر في مثله كما مر واما في الوجه الثاني فلان التاكيد لما ان
شاع وذاع حتى صار اظهر من التاسيس واما في الثالث فلان ما ذكره ما نكره من كون التاكيد مجازا عجيب فان التاكيد مما
استعمل اللفظ فيما وضع له قطعا غايته الامر باجتماع الاسباب يحصل التاكيد فمن اين ياتي المجاز واما في الرابع فبعدم حجيته مثله
على تقدير عدم افادته الظن كما هنا لكان مفاده غير ما قلنا والا كما هو الظاهر فلا منافاة واما في الايراد فلان ما ذكره من
لزوم التاكيد على تقدير صرف الامر الثاني الى المامور به الاول ضعيف وما طلبه من اختلاف الزمان غير مجد فان مفاد
التاكيد على تقدير اتحاد المراد من الكلامين وهو حاصل هنا ولا سيما انا نعا منا بعد ما ذكره من اختلاف الزمان لو كان موثرا
لم يتحقق تاكيد اصلا وهو واضح الفساد نعم لو طلب ايجاد الفعل الاول في غير زمان الاول فيكون المطلوب مغايرا وهذا ليس
كلك بل طلب الفعل في زمان ما نزدهما سلمه من رجحان التاسيس ومعارضته باستصحاب حال العقل واصالة البراءة من الفعل المغاير
بل العوام
اعجب فان اصل البراءة واستصحاب حال العقل لا يعارضان الظواهر ما كثر عليهم لوقفا فادعاء ان ما السنوي الثالث وهو في العمل
يوافق القول بالاتحاد في جميع ما لم فانه على هذا الاول لاصالة البراءة ولاستصحاب الحالة السابقة ثم لا فرق في جميع ما لم بين
ان يكون المتعاقبان عامين او خاصين واما ان كان احدهما عاما والاخر خاصا فلو لم يكن هناك عطف فلم يمكن الكلام فيه
المغايرة تاكيد قطعا وهو كصم كل يوم صم يوم الجمعة وحكى عن قوم التوقف ولو كان عطف توقف فيه ولكن الاظهر تقديم
ما مات العطف لغلبة التخصيص وشيوعه واظهريته فلو امكن التعدد كان الظاهر التعدد لوجود المقتضي وهو تعدد الامر ومتعلقه
متعلقه وظهور العطف في المغايرة وعدم المانع الا ان التاكيد والتخصيص هنا على خلاف الاصل مثلا ما لو كان بدون العطف

سواء كان يتصل اولا وكذا في جميع السور بين تقدم الخاص وتاخره ويتفرع على الجميع الحكم في الوصايا والتوكيل والنذر وغيرها فيتعدد الحكم فيما حكاه بالمغايرة ويتحد فيما حكاه فيه بالوحدة فلو اوصى للفقراء ولزيد مع كونه منهم فالظاهر التنصيف على المختار واولى به اذا كان غيا وضده ما لو وصف الخاص بما يغاير وصف الجماعة وعلى القول الاخر فالظاهر انه كواحد منهم الا انه حكى فيه قول الحي كبطلان الوصية في حق زيد للجهالة والحكم بالربع لان الثلاثة اقل عدد يقع عليه اسم الجمع والثلث لدخوله فيهم واقل ما يتمول الا ان اكثرها من العامة **اساس** في ان الامر يفيد الاجزاء ولا بد من تمهيد مقدمات لظهور المرام **الاولى** ان الافعال الشرعية ما يقع على وجه واحد كالعقائد الاصولية وازالة النجاسة وحفر القبر والكفن والدفن ونحو ذلك وهو الذي مقصود الشارع فيه مجرد ايقاعه وايجاده لغرض ومصلحة يتعلق به او مما يقع على وجهين وههنا عدا ففي الاول لا يتعقل لزوم اعادة او قضاء فانه بمجرد ايجاده ينقطع الخطاب غاية الامر باعتبارها يمكن ان يتخيل عدم سقوط الامتثال ويحتمل تخلف الثاني فانه كثيرا ما يتطرق وفيه احتمال لزوم الاعادة والقضاء في المامور به لظهور اختلاف الواقع فيه بعدا ايقاعه او شرطا او ما يقابل هوا او مما يعم به البلوى كالوضوء في مكان او لباس او بطهارة اختيارية او اضطرارية باعتقاد كونه على حال ثم ظهر خلافه او اتى بالاركان وغيرها بل يكتفي به اضطرارا ثم قدر على الاختيارى منها لزوم البحث عما عداه لا لدلالة الامر على سقوطهما على الاول وعدنا الثاني فيه يسمى اصل قاعدة في المقام **الثانية** ان الاصل في الاعتقادات هل الموضوعية او المراتية الاظهر الثاني فان الالفاظ اسام للامور الواقعية كما في الاعتقادات حادثة عنها ومقتضاه عدم مدخلية الاعتقاد في المامور به وعدم تاثيره في جعل المامور به مامورا به بل المامور به في نفسه شئ ان اتى به امتثل والا فانه لم يعرفه امره على غير ما كان عليه كان ترك شطرا او شرطا او اتى بما ينافي المامور به مطلقا الا به مطلقا ان كان الامر غير موقت وان كان موقتا اطلع عليه بعد خروج الوقت وهو مبني على ما ياتي من ان القضاء بفرض جديد او بالفرض الاول فان قيل بالثاني فكالاول وان قيل بالاول فلا محل له بالمقام لاقتضاء الامر بالجملة لا موارد الشرعية ليست الا كالامور العرفية طالعادية والعقلية فهو امور واقعية لا امرها المكلف واتى به امتثل والا فلا يتصرف الاعتقاد في ان يتخيل غير المامور به كان يجعل غير الصلوة صلوة لما كان عاملا مما غايته الامر هل هذا انه لا عقاب عليه ولذا معذور به الجاهل لا يؤثر في الامتثال بل اقصى تاثيرها دفع المواخذة بخلاف غيره مع القدرة على الواقع وتقصيره في الطلب نعم او جعل الشارع اعتقاد موضوعا فيدور الحكم مداره ولا مدخلية لمطابقة المعتقد للواقع وعدمه في الامتثال بل على هذا بنى الاعتقاد منزلة الامور الواقعية في الصورة المتقدمة فكالا مدخلية لاعتقاد في تلك الصورة لا مدخلية في هذه للمعتقد اصلا فلو جعل الظن او الشك موضوعا للحكم فالاصل يترتب عليه الحكم فاذا انكشف الفساد ليس عليه شئ وانا ثبت ان للاعتقاد اعتبارين الموضوعية والمراتية فينبغي ان ينظر اذا اعتبر الشارع

في انه اخذه موضوعا او مراتا فان كان من الاول فهو من الاحكام الواقعية الثانوية فلا يختلف الامر لا يصير منشأ لاعادة الحكم وان كان من الثاني فهو حكم ظاهري او عذري فبالاختلاف يظهر عدم الامتثال فيجب ان ياتي بالمامور به ومن هذا الباب الظن بالطهارة فان الصلوة مثلا مشروطة بالطهارة الواقعية فجعل الشارع الظن مرآتها فاذا لم يظهر الواقع يكتفي عن الشرط وان ظهر ان اعتقاده كان مخالفا للواقع انكشف عدم الشرط فيعلم عدم صحة المشروط او وجوده ومثله الظن في اركان الصلوة بخلاف الظن في غير الاركان من سائر الاجزاء والقبلة في الجملة وطهارة الثوب فان اعتباره من باب الموضوعية فاذا علم بعد الفراغ خلاف اعتقاده لا يؤثر في الفساد كما انه اذا علم بين الصلوة قبل القضاء بخلافه لا يؤثر في فساد السابق ومثله حكم ظن المجتهد في الاحكام في وجه والا فالاقوى خلافه وعلى الاول يتم التصويب في الاحكام وبالثاني التخطئة ان جعل الشارع فيه في الواقعية الثانوية والمخالف للمطرودة **الثالثة** ان للاجزاء تفسيرين **احدهما** ما عبر عند الاكثر بحصول الامتثال بالمامورية ومنهم من عبر عنه بسقوط القضاء وان جعله باتحاده مع الثاني من المعنى الاول فان المقصود من القضاء ثانيا ولو بتاويل يرجع اليه فلا يصح كما هو ظاهر فينبغي ان يعبر عن المعنى الاول بالتفسير الثاني من المعنى الثاني فهو ان للصحة بالمعنى الثاني والنسبة بينهما وبين تفسيرها الاخر هو النسبة بين معنييها وبه ينكشف الفرق بين تفاسير الاجزاء ومعنييها لكن الظاهر منهم في موارد اطلاقات الصحة والاجزاء مغايرتهما كانه صحيح من هذا كلا انه صحيح منهما على حدة من الاحكام الوضعية اذا عهد هذا فنقول اتفقوا على اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنى الاول اذا اتى به مستجمعا للشطور والشروط غير مقترن بما ينافيه ونقل بعض جماعة الاتفاق وهو حق لا ريب فيه فان عدم حصول الامتثال انما ينشأ عن الاختلال بشئ منها فاذا فرض عدم الاختلال من هذه الجهات فامتثاله ضروري لا يتعقل خلافه الا ان يمنع وقوع المفروض ولا كلام فيه وبه يعلم ان الاتيان المذكور هو الامتثال ولا يتعقل غيره واما الثاني فقد اختلفوا فيه فاثبته الاكثر ونفاه بعضهم ثم المثبتون اختلفوا في كونه باللغة او الشرع فالاكثر على ثبوته وكونه باللغة بمعنى كونه لازما له وهو المقول فان مدلول الامر كما طلب الماهية لا بشرط شئ فاذا وجد فردا منها ينقطع وبانقطاعه ينقطع مقتضى الامر فلا يتعقل امكان توجه امر بالاعادة او القضاء لتلافي ما فات منه فان تمام الاتيان بالفعل في الوقت الخارج لنوع خلل والمفروض عدمه بل تقطع المشروع وغيره لسائل الاحتجاج في نفيهما الامتثال المقتضي للاجزاء وبذلك ظهر عموم الدليل ولو قلنا بكون القضاء بالامر الاول لانه يعم الحكم ولو قلنا بان الامر للتكرار فان الاجزاء يحصل بالنسبة الى كل امتثال فيه تمام فان الكلام في الاجزاء بالنسبة الى الامتثال ومنها ظهر عموم العنوان وعدم اختصاصه بما لو لم نقل بهما او باحدهما وبذلك نظهر ما في الاحتجاج عليه بانه اكتفى بايجاد الماهية في الوجود بيتنا المطلوب ولا ان اقتضاء الامر التكرار منا لمخالفته في اصل الكلام فان القائل بالاجزاء يقول بامكان تعلق امر ثان بالمامور به ولا يدعي لزومه خلافا للقائل بالتكرار

بل في نوعها فان احدهما على تقدير الثبوت بالاتيان دون الاخر كان المعتبر في التكرار انما انتفاء الغرض بل الاجزاء فلا ربط
لاحدهما بالاخر بان يقال لم يظهر من جميع ما مر عدم جواز الامر من الشارع بمثل ما امر اولا فيجي ذلك فلم يدل الامر على الاجزاء قلنا ما ينبغي
ان يكون الكلام فيه ان ما يتعلق بالامر من القضاء والاعادة لا امتثال بالمامور به هل يبقى مع الامتثال بالمامور به على وجهه او لا فان هذا
قد ظهر وما لم يجز انصد وله بين مما يلي من الشارع فهو ليس بما يعني فيه ولا تامل فيه احد من العلماء وهو في الحقيقة راجع
اليه وليس مرتبطا بالمقام اصلا ولو كان النزاع فيه فالحق مع المجوز لعدم المنع منه لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا بل يكون النزاع لفظيا
فعلى هذا يمكن ان يقال لو وجب ثانيا فاما ان يجب عين ما فعل او غيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني خلاف الفرض فان
المفروض انقطاع ما اقتضاه فلم يبق شيء حتى يمكن الامر به وايضا لو لم يستلزم سقوط ثانيا لم يعلم الخروج عن العهدة يجب لا يبقى عليه
تكليف بذلك الفعل من ذلك الامر ابدا واللازم منتف قطعا كان الملازمة ظاهرة وايضا الامر به ثانيا فرع وقوع خلل في المفروض
خلافه فلا ينعقد بعقله وايضا لم يخرج عن العهدة فاما ان يمكن الخروج او لا والثاني باطل قطعا بل مرفوعة وفرضنا على الاول فاما ان
يكون ذلك باتيانه في اعادة مخصوصة او لا كلاهما فاسد لعدم الدلالة بوجه وايضا لولاه لم يجز ان يقول السيد لعبده افعل
وانا فعلت لم تخرج عن عهدة التكليف والملازمة ظاهرة كان بطلان التالي اظهر وبالجملة الامر في غاية الظهور على ما ينبغي ان يكون
المدار الامر عليه ولا يقبل النزاع كانه على التقدير كلت وللثاني ما النهي لا يدل على الفساد بمجرده فكذا الامر بالنسبة الى الاجزاء وانه لا امر
بالشيء لا يفيد الا كونه مامورا به واما افادة السقوط فلا ولو دل لاكتفى باتمام الحج الفاسد والصوم الذي جامع فيه عن القضاء
وكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الخلاف والجواب عن الاول انه قياس ومع الفارق فان الامر والنهي لما
متنافيين كالاجزاء والفساد سلمنا منزلة الاجزاء مختص بموارد التعبد فالنهي فيها يدل على الفساد كما ياتي في الامر ليس منزلة الفساد
في النهي فان النهي عن الفعل يمكن ان يجامع حكمة الفعل سلمنا قد عرفت ان الاجزاء مختص بموارد التعبد فالنهي فيها يدل على الفساد كما ياتي
ومنه يظهر ما في الاحتجاج للمختار بان النهي يقتضي الفساد فينبغي ان يكون الامر مقتضيا للاجزاء وعن الثاني ان الامر يدل على طلب المامور به
وايجاده مطابقة ولا كلام فيه الا ان ايجاده على وجهه يستلزم سقوط مقتضاه وهو الاجزاء كما مر وعن الثالث بان الامر يدل على الفساد كما
ياتي ومنه يظهر ما في الاحتجاج للمختار بان النهي يقتضي الفساد كما ياتي الى اتمام الحج متعلق لامر واعادة الاخر فلا يعني الاجزاء احدهما عن
الاخر وهو ظ ونحوه الكلام في الصوم وعن الرابع بما مر في ثاني المقدمات ومع ذلك نقول ان ما دل على نحو الصلاة بظن الطهارة
هو الاستصحاب والاخبار الناهية عن نقض اليقين الا بيقين مثله وخصوصها في الوضوء كموثق ابن بكير عن ابيه عن الصادق ع اذا
استيقنت انك احدثت فتوضا واياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك احدثت ومقتضى الاستصحاب المذكور كما ينكشف
عن دلالة كاتبه الظاهر الاخبار المحصورة فان النواهي فيها وردت مورد التوهم الوجوب فلا تفيد الا الرخصة مع ذلك لا تفيد ان بل

محمد نبر

احتجاج الثاني

من مراتب الظن للواقع وعدم منافات الشك مع سبق اليقين فعلى هذا المامات الطهارة من الشروط الوجودية ادما في حكمها في الصلوة
لا العلمية فاذا انكشف عدم الامتثال بالصلوة فيبقى تحت عهدة الخطاب فيكون الاتيان بها ثانيا اعادة وقضاء حقيقة للاخلال
بالمامور به نعم لو كانت الطهارة من الشرائط العلمية لتحقق الاجزاء اشكال ويطرد ذلك في جميع الابواب وفي كلام جماعة كالحاشي
والعضدي والتفتازاني والباغنوي وامرابهم اضطراب تنا من عدم تحقيق الفرق بين احد الاعتقادات موضوعا او امرا فبعضهم
منع مرادة بطلان التالي واخرى جعل الثاني واجبا مستانفا وتسميته قضاء مجازا او غير صحيح بكون الثاني اداء حقيقة الا انه وجب فيه
نية القضاء تعبدا وجعل تعلق الخطاب بهما من باب تعلق الامر بشيئين مرتبا بان تعلق الامر بالصلوة بظن الطهارة بالاخرى بشرط
هذا انه لا ولى فكان مكلفا في الاولى اذا لم يتبين فساد طهره فاذا لم يتبين له ذلك بان ظهر فساد طهره فعليه الاتيان بمثله في ثانيا
وللمثبت شرعا وهو السيد ان الاجماع وذا دفي النفي لعدم ان الاجزاء اشارة الى الاحكام شرعية كوقوع التملك بالبيع والاستباحة
بعقد النكاح والفرقة بالطلاق والصحة في الصلوة والصوم فلا يجب اعادتهما واذا كانت هذه الاحكام غير معلقة بالامر لا في لفظه
ولا في معناه نفيا ولا اثباتا فلم يدل الامتثال على ثبوتها لفقد التعلق بينهما وعدم ظهر ما فيه بل مع احتمال الاحكام غير معلقة بالامر
لا في لفظه ولا في معناه نفيا ولا اثباتا فلم يدل الامتثال على ثبوتها لفقد التعلق بينهما وعدم فظهر ما فيه بما مر مع احتمال
الاحكام غير معلقة بالامر لا في لفظه ولا في معناه نفيا ولا اثباتا فلم يدل الامتثال الى حين خالف اتفاقهم ورزعه لا يخفى منها ما لو نذر
لاما لك بالصلوة فصلى ثم حج وصلى في مكان مغصوب جاهلا ثم عرف غصبيته او صلى بتيمم او بجبيرة او بالسائر وقامة ودفع
العند هل عليه الاعادة لو قيل بالجواز نعم السعر اذا القضاء الى غيره لك امتثان الاصل في الاوامر ايجابا او ندبا بان يكون
متعلقهما عبادة لا معاملة فان صدق الامتثال في الاول غير فالا يحصل الا بقصد الامتثال فلو امر المولى عبده بشيء فاتى به
من باب يشتهي نفسه من دون ملاحظة امر مولاه او بنى على مخالفته ثم نسيان امر مولاه ماتى به بقصدانه فعل مولاه او بنى على
مخالفته ثم نسي امر مولاه واتى به من دون ان يخطر بالامر او الطلب منه ذلك التي عدد مولاه فاتى به لذلك لا من جهة
انه امر به لا يعد في شيء منها ممتثلا قطعا وايضا الناسي والغافل لا يكونان مامورين كما ياتي والشارع للامر لو لم يعتبر في امتثاله القصد
كفاه ايقاعه الفعل مطلقا ولو كان مستهزئا ولا يلتبس في بطلانه بيانا للملازمة انه يجري ايقاع الفعل لو كان يكفي لما يفتقر في بني
فرد من افراده وهو ظ ولو سلم جميع ذلك قلنا ان المطلوب ولو كان هو الطبيعة لكن لم يظهر كفاية الاتيان بها مطلقا بل ما دام
الوصف وفي تلك الحال ومقتضى التوقيفية الاكتفاء فيه بمورد اليقين للزوم تحصيل البراءة بعد ثبوت الاشتغال بما ذكرناه
اظهر الافراد وفيما ذكرنا لا الملاك كتبادر النقل اليه من اطلاق لفظ النقل ولزوم نقل اللفظ عليه وبدونه لشك في الامتثال
وايضا الافعال الطبايعية وان كانت غير متوقفة على حصول النية بل الافعال الغير لا انا الامتثال الاوامر يتوقف عليه ولا

في الاوامر ايجابا او ندبا ان يكون متعلقا عبادة ٢٧ معاملة

لزم عدم الفرق في الامتثال بين الغافل والناسي وغيرهما والكل واضح البطلان ولو قيل يؤذن كلام الاصحاب بكون ما ذكر متحققا لاتفاقهم
حيث استدلوا على اثبات النية بالايات والاخبار ولو كان الامر عندهم على ما قلت لم يثبتوا بما ذكر بل قالوا لعدم التعرض لامر النية من الشارع
والايات لا تعرض فيها وقد منع ذلك الاحتجاج من التعرض لم قيل مع ذلك نحتمل ان يكون عدم التمسك بالاصل لان ارادته واثباته لا يثبت باطلاق اللفظ
قطعا ومع ذلك لا يحتج فيما فهم من ما عرفت بما ذكرناه من غير نقل خلاف فيه وقال بعضهم انه ربما ادعي فيها ان ادراكنا مطلقا بالاحكام كثيرة
وكلها تقتضي وجوب الاطاعة في اللغة والعرف وامتثال الامر مثل الامتثال العرفي واللغوي لا يتحقق الا بان يكون ذلك الفعل الذي
يفعله بقصد انه عمل المصير ولذا قال وقال الجواز امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة فالمواقفة الاتفاقية لا تكفي
وقال ثالث الاصل في كل عمل مامور به ان يكون عبادة مشروطة بها الجهل بالمقام الى الجهل بالجزئية وقال رابع الاصل فيما تعلق به الطلب
ان يكون عبادة بالاصل فالم يثبت خلافه تحقيقا لمقتضى الاطاعة والامتثال الى الحمله الامر في غاية الوضوح فالاستناد في علة النية في
تطهير الثياب بقصد الامتثال مجرد ايجاد الماهية ولما لا ازالة من يحصو بالغير فيه ما فيه هذا اصل امن عن يخرج عليه الاطاعة بعقد اعتبار
النية الا ان النفوط منها يمكن بفعل المامور به وغيره ولكن هذا كله لو لم نعلم انحصار المصلحة في الامر في شي معين او علم كون وجوبه
توصليا وكونه غير مطلوب في ذاته وكان مقصوده يرتفع الوجوب بحصول الغاية فيسقط الامر والا لزم اللغو والعبث ومنه كفن الميت
ودفنه والجهاد ورد الوديعة ونحوها من دون قصد القربة او مع قصد الرياء وانقاذ اهل الغرق وغيرها مما علم الشرع صنفان لهذا هما
مالم يظهر له مسقط سوى المامور به ولحق ما يسقط المامور به وغيره والاول يعبر عنه بالعبادات والثاني بالمعاملات بالمعنى الاعم ويتفرع
على ما ذكرنا اعتبار قصد القربة في الامتثال بعضه لا انه بخلافه ولو لم يكن كذلك منوفقه لا شتراط الدليل لعدم دلالة اللفظ عليه وتفرع
لغاية قصد القربة في الامتثال بنفس الامر بالاصل وعدمه واعتباره على ما يدل على اعتبار النية وكون ما كان فيه الباعث عنه في الفعل في
المامور به مما امكن اسقاطه الا اتيانا بالمحرم اللغو ونحوه **اشارة** الامر بالمركب سواء كان تركيبه عقليا او خارجيا انما يكون متعلقه
المجموع اصالة فانه المدلول ولا سيما في الاداء فان المرتفعة عدم تركيبه في الخارج وبساطته فاذا تعذر او تعسر منه في فاختلفوا في
بقاء التكليف وعدمه على اقوال ثالثها الفرق بين مركب العقلي والخارجي الا ان الظاهر اتفاقهم على عدم دلالة الامر عليه وانما الخلاف في
ثبوته من جهة الخارج فالحق ان يقال ان الامر بالمركب لما كان متعلقا بالمجموع فاذا تعذر او تعسر الاتيان بجزء منه فهو كما تعذر او تعسر
اتيانه مطلقا فلا يبقى امر ولا سيما اذا كان التركيب عقليا فانما المطلوب في الطلب امر بسيط لا تركيب فيه ولا الذي يتعدد شي مما يكم
مما يستدل به للبقاء مطلقا فالبعض يحكم بيتا بيا في ولا يصح له واما بالنسبة الى المركبات الخارجية فالقائل بالبقاء مطلقا البعض لنا
المعسور لا يسقط بالميسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم واستدل بالاستقراء
والاستصحاب بالاول حصوله ثم ما نراه لو لم يرجع الى الدلالة اللفظية بان يكون الحكم لازما للمجموع ومستفادا منه لكون الامتثال

في بيان اذا تعلق الامر بالمركب وتعذر او تعسر بعض الاجزاء

بل يكون

بل يكون منها لم يكن حجة والثاني مما لم يكن جريانه هنا فان الامر انما تعلق بالمجموع فرضا فلما ارتفع متعلقه لم يكن له موضوع فلا
محل له مع ان العقل لو كان مستمرا مثل تعلق الحكم وتعذر فلا يكون فيه للثاني ولا سبق حكم بالمجموع حتى يستصحب فالاستصحاب
مقلوب بالاصول الحجة للعدم الا انهما ان تقع بما مر والقول الاول ضعيف بما مر على المعتبرة سندا ودلالة ولا يضر لها ما سند انه
الظاهر انجبار المجهول قال بعضهم والفقهاء يذكرونها في كتبهم الاستدلال الى عن من القبول وعدم الطعن في السند بل لا وقلت
عن الغزالي عنهم ومشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير الدلالة
فالاظهر هذا كله فيما اتصلت اجزاؤه ولو كان مندوبا لعموم بعض ما مر واما ما انفصلت اجزاؤه شرعا او عرفا فالذي يظهر من خطاب
الموالي لعبيدهم وجميع الامر بالمامور به والشارع للمكلفين سواء خاطبوا مجملا او مفصلا ان هنا الخطابين احدهما متوجه
الى الطبيعة المشتركة بين الاجزاء والاحاد وثانيهما ارادة ذلك العدد المخصوص من بين الاعداد فالاتيان بالبعض من حيث البعضية وخصوص
الجزئية لا مانع من ان يتعلق به النية ويثاب على الخصوصية هذا فيما يتعلق بحكم المجموع كالوكان فاته له طلبها مع التعدد فكالنا في
يجري فيه ما مر ومثلهما العام في هذا اذا تعدد الامتثال بتعدد على هذا البعض ويتفرع على الجميع وفرع لا يخفى عنها التبعيض
في ستر العورة في الصلوة وغيرها وفي القيام في الصلوة في عدده نوافل الرواتب وصيام رجب وشعبان ونحو رمضان وثلثة ايام من
كل شهر وايام البيض وعمل ام داود وتسبيح الزهراء في عاشوراء والتكبيرات في العيدين الى غير ذلك ثم على تقدير التبعيض هل ا
المدار على الامر الاول حتى يمكن ان يثبت باطلاقه او عمومه او النفل الاول مقتضى ما مر بقاء الميسور من الحكم السابق لا اثباته بحكم لاحق وهو
ظاهر نعم لو بنينا على القول الذي يثبت في حكم المجموع لا يثبت لما قلناه ويكون المدار على مقتضى ما يثبت له الحكم ثانيا بعموم ما بعده
الاسباب ايجابا او ندبا او تخلفا في انه هل يقتضيه وخصوصا فانه المفروض على هذا يرفع الحكم الاول واثبات حكم ثان فيكون مدار
على مقتضيه **اشارة** اختلفوا في انه اذا تعدد الامر بتعدد الاسباب ايجابا او ندبا او تخلفا في انه هل يقتضي تعدد المامور به اولا
فالى الاول ذهب المشهور وهو المنقول عن ... بان الاصل عدم تداخل الاسباب والى الثاني جماعة من الاواخر حتى عد بعضهم
هل انه كلا اما فالباعث التفصيل وتحقيقه يحتاج الى تحقيق السبب فقد عرفته في التمهيد مرة بكل وصف ظاهر منضبط دل الدليل على
كونه معرفا لاثبات حكم شرعي بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فلخرج بالقيد الاول الشرط وبالثاني المانع كما
لخرج بالثالث ما يقارنه عدم الشرط او وجود المانع او قيام السبب الاخر مقامه عند الاول مقامه ويتعدد في الحد الثاني جماعة ورد
عليهما امور **منها** ما يختص بالاول وهو انه لفظ كل ينافي للحدود واستدراك قيدي الظهور والانضباط فان بلغ فيهما
يتم الحد بلا اعتبار واخذ الحكم الشرعي فيه يجعل الخفي من المحدود فان السبب في اصطلاحهم اعم من سبب الحكم الشرعي والموضوع
فانه تارة يلاحظ بالنسبة الى الاول واخرى بالنسبة الى الثاني **ومنها** ما يختص بالثاني كلخروج الشرط والمانع بالقيد فيما

بيان ان تعدد الامر يقتضي تعدد المامور به والاصل عدم التداخل وفيه تحديد السبب

لا ينافي فان احدهما كان في ذلك فلا يصح الجمع ولا التخصيص نعم يمكن ان يراد باعتبارهما بيان الحقيقة لا الاحتراز وكذا الكلام في
القيد الثالث فانه لا يجدي فيما اريد فان الذي وان كان معلولا للذات فلا يتخلف ولا يختلف فيكون مفاد عدم الانفكاك
مطلقا فبذلك ينطبق على اصطلاح المتكلمين وهو كون السبب عبارة عن العلة التامة فالاولى ان يقال في تعريف
المراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجود شيء ومن عدمه عدمه وهو المعبر عنه بالعلة التامة ومما ذكرنا يعلم ما فيه فان
جعل وجوده لازما من وجوده مطلقا يقتضي عدم الانفكاك فيكون مفاده ما سمعت مع انه مخالف لاصطلاحهم قطعا وايضا ذلك
يقتضي عدم انطباقه على العلل الشرعية بوجه اخر وهو ان علل الشرع معرفات اي علل لحصول العلم بالشيء لا لوجوده وبعبارة اخرى
علل للاثبات والوجود فلا يصح ان يقال هو ما يلزم من وجوده الوجود وانما يصح ان يقال هو ما يلزم من وجوده العلم بالوجود
ثم الحاكم بالسببية لو كان هو العقل كان في النظر المحصل للعلم كان سببا عقليا ولو كان هو الشارع كان في الدلوك والغروب
والفجر بالنسبة الى الصلوة والصيغة بالنسبة الى حصول العتق والوضوء والغسل والتيمم بالنسبة الى وجود الطهارة والاباحة
الدخول في العبادة والغسل بالنسبة الى زوال الجنب كان سببا شرعيا ولو كان هو العادة كجز الرقبة بالنسبة الى القتل كان سببا
عاديا ثم المراد بالسبب هنا هل هو ما مر اولا وبعضهم نفى الاصل معللا بان الاسباب المتعددة لا يلزم من عدم شيء منها
عدم السبب وانما يلزم لو انتفت الجميع ولو جعل السبب الحد المشترك كان امرا واحدا فبطل التعدد ولو اريد بالسبب ما يختص
بسببية العين احتص كل سبب بسببه وامتنع التداخل وجعل المراد به ما يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه العدم وفيه نظر
فان ما ذكره المراد على الحد لا على المراد فلا يلزم منه ان لا يراد بالسبب هنا ما ذكروه كيف والتمهيد وغيره اعترفوا بان السبب بالمعنى
المتقدم لا ينافي وجود المسبب مع عدمه لسبب اخر فلا يلزم ما ذكره لما ذكر في المعرض حتى يحتاج الى تعدد الاصطلاح نعم السبب
يطلق غالبا على ما يقابل الغاية فيقال النوم مثلا سبب للوضوء والغاية والاستباحة اسباب للوضوء ويجعل الصلوة غاية للطهارة
فلا يطلق على الاعم وهذا المراد الثاني لو وجد النزاع فيه ثم المراد بعدم تداخل الاسباب عدم تداخل مسبباتها او عدم تداخلها في
السببية ولا مضادة لان الاسباب لا يمكن تداخلها بل مفروض العدد في كلامهم واذا تحقق ذلك فنقول لنا تبادر اختصاص كل سبب
بسببه وكونه لا تحاد عرفا فانه اذا قيل اذا جاءك زيد فاعطه درهما فاجتمع الامران فلا ريب بسامحه في التعدد وكذا الوصل اذا جامعت في
شهر رمضان فكفر ولو انا شككت بين الاربع والخمس فاسجد سجدتي السهو الى غير ذلك وتبادر تعدد الطلب تعدد الامر حيث
لا يكون الثاني تاكيدا للاول كما هو المفروض هنا وتعدد السبب تعدد الاشياء معلومة ومادل على سببيتها فلا فرق بين الاجتماع بل
جميع الموالي مع العبيد كافة الامرين مع المامورين يحتج ان ما دل على التداخل يقدم التعدد بالذات وكون التداخل من
باب الحضر كما ان الحقوق عليها والحكم بلقاء الواحد منها وللفرق لا اصل لان الاصل النفي دون الاثبات كلا اتحاد التعدد

وان الاسباب الشرعية اما ادلة ومعرفات فاذا اجتمعت كان مقتضى الكل واحدا لا الطلاق وصدق الامتثال ويرد على الاول منع الكلية
فان الاصل يطلق على معان وليس الجميع النفي ولا ما يرجع اليه فان منها الظاهر والقاعدة المستفادة من الاوامر العديدة بتعدد
الاسباب التعدد وعدم التداخل والظاهر من تعدد الامر تعدد الاسباب التعدد كما ان الظاهر من اقتضاء كل سبب لسببه كما مر
بيان الجمع فلا يبعد ان يراد هنا منه النفي مع احتمال الارادة الاستصحاب وقاعدة اليقين منه وهما البناء على ما فيهما النفي
فان الاستصحاب بقاء ما كان على ما كان عليه يرجع قاعدة اليقين وان تغاير من وجه اخر مقتضاهما الاستمرار وهو نحو من الوجود
وان اضيفا الى النفي مع انه في المقام الاولى ان يضيفا الى النفي فانه يمكن ان يراد منه هنا بقاء التكليف في عهدة المكلف وبقاء
وجوب الخطاب ومقتضاه فيقتضي البراءة اليقينية وهو لا يحصل الا بالتعدد وبالجملة كلما كان الشك في توجه الخطاب وتعلق
الحكم فاستصحاب البراءة والعدم والنفي ما كان لا لأن ما لو تعلق حكم بشيء وشك في حصوله كان المكلف به فمقتضى الاستصحاب هنا
بقاء الاشتغال وابقاء في عهدة التكليف فلو تحصيل البراءة اليقينية وهو لا يحصل الا بالتعدد فقضى استصحابه الاشتغال
عدم الاكتفاء بفعل واحد وعدم التداخل مع انه لو كان نفيا لا يسلم ما ذكر من الوحدة وعدم الزيادة كما لو قيل لما كان الكلام
متداول وان ابنه ولم يعلم احدهما تاكيد الاخر والمدلول ولو سلم كونه الطبيعة الا ان في العرف يشك في انصراف الاطلاق الى بقاء ما
حصل في حصول المامور به ووجوبه والاصل عدمه فلا يمكن الاكتفاء بالاقل بل يتعين ضم ما شك في مدخليته في الامتثال هذا كله
على تقدير ان يراد بعدم التداخل نفي التداخل واما لو اريد منه عدم التداخل فهو او عدم السقوط فهو اظهر لان الفعل بدون القصد
لا يسقط من امر اصلا كما ان الفعل بقصد شيء لا يسقط عن غيره فان القصد في الامتثال معتبر كما لا يسقط بدونه ولا بقصد شيء
عن شيء فالتداخل يحتمل لانه مخالف بالمعاني العديدة وما قيل ان الاصل الاتحاد دون التعدد يتم اذ لو ثم الاول عنه الدليل الدال
على ثبوت الحكم وبتحقق به الامتثال فيدفع الى الترجيح بالاصل بحمل اما اولا فلانه لو تم نحو ليمنع فيكون شغل الذمة مستصحبا والاكان
لا يرتفع الا بالتعدد والمقام فيه فان الاوامر العديدة كل منها يقتضي شيئا ويطلب منها ما هو الاغاية فان المفروض ان يعضها لم يرد
موكدا الاخر ولذا لو كانا متعاقبين امرا وفعلا ميتبت بالامر الاول المامور به الاول وبالثاني الثاني فان اثبت ان كلا من الاوامر
له متعلق ومدلول ومطلوب فغاية الجان تدل التي ان في ان لا نعلم ان المطلوب كل يحصل الامتثال به بالاتيان بالمهية او لا
مثلا اذا قال اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد سجدتي السهو فهل يحقق الامتثال بها بمجرد سجدة او لا فالمتيقن انه كلام
اقتضى سببا لم يعلم ان شيئا منها يحصل الامتثال بالجميع ويلزم التعدد فاستصحاب الاشتغال يقتضي التعدد فان قلنا بكون الاتحاد
اصلا دون التعدد ومنه لو امر باخراج الجذع والثني من الضان والمعز الى كونه واختلفوا في مدلولها بين الزائد والناقص
الى غير ذلك نعم لو امر بالمسح مثلا واختلفوا في الزيادة والنقصان بثلاثة اصابع والمسح فهل بالثاني يحقق المسح فيحصل به الامتثال

فيدفع الزائد بالاصل وفاكا ويلبس منكاء فقد من الجميع يظهر بما قلنا فالبعضهم من انه على تقدير تسليم كون الاصل عدم التداخل
فهو باصل عدم تعلق التكليف بالامر الى ابدا فان اصل البراءة لا يعارض شيئا ما وهو واضح ولا يحتاج الى المناب وعلى الثاني ان الاسباب
الشرعية وان كانت معرفات الا ان الاصل لكل مدلولا وكل يكشف عن مصلحة وانتفاء اعتبرها الشارع فيجوز احتمال الايقاع بعضها
الى بعض لا يصح الحكم باتحاد اقتضاء الجمع غاية الجميع لان المعرفية تقتضي امكان ذلك لا لزومه وعلى الثالث ان المفهوم من كلام
والتبادر اقتضاء سببية عند سيبويه ولا ينافي ذلك ما اشتهر من ان مراد الطلب الطبيعة من غير دلالة على تعددها بقلع وعدمه
بتعدد الطلب والمقام من الثاني ان ادلة الاوامر المتعددة الا ان ينبغي ان ايقاعا واحدا يكفي في الجميع ليس بيناً ولا مبيناً بل
خلافه ظاهر ومسلم كما هو مسلم عند الاصوليين فانه لو قيل اصل ركعتين لا يقتضي وحدة الايجاب ولا سيما في المقام من كون
الاوامر متعددة بتعدد الاسباب فان المفهوم منها التعدد وليس الا كما عرفت من انه لولا الشك في انصراف الاطلاق في مسألة
البر لكفى ولا يختلف فيما لو كان متعلقه العرض لفرد او الطبيعة فان الفرد ليس متحصلا بل المراد منه الفرد المنتشر وبه يتقع
الفرق وتمام ظهورها في الرابع فان صدق الامتثال في الاتيان بالمأمور به فانه كان الحال في المقام على ما سمعت كيف ان يتحقق
صدق الامتثال بمجرد ايجاد المطلوب مرة واحدة مع ان الشك بنافيه وتمام ظهورها في قبل في بحث تداخل الاغسال ان
ما نقيا ان الاصل عدم التداخل فكلام خال من التحصيل لان المراد بالاصل ان كان هو الظاهر فيصير فاصل الدليل ان كلا من هذه
الاسباب سبب مستقل والظاهر استدعاء كل منها مسببا بانفراده فيخرج من الظهور بل الظاهر اقتضاء كل منها مسمى الغسل وهو
يتحقق في ضمن فرد واحد وان كان المراد من الاستصحاب فضمانه ظاهر واما الاشتباه من شيوع ان الاصل العدم بينهم فلم
يتحققوا معناه واستعملوا في غير موضعه مع انه في موضعه محل كلام ليس هنا موضعه وان كان المراد الغلبة والكثرة فهو
ايضا باطل كما لا يخفى بل هو كلام خال من التحصيل وبه علم ما ذكره من بطلان الغلبة والكثرة ان ذلك مما لا ريب فيه فان
بناء الشرع من البداية الى النهاية عليه فان الصلاة اداء وقضاء فريضة ونفلا يومية وغير يومية والى كون ما البر وبدينه و
الخمس والحج باصل الشرع والنذر ونحوه بل النذر والايمان والعهود والديات والديون كل ذلك كغيرها مبني عليه فكيف
يصح انكاره نعم لو منع حجية على هذا التقدير لكان وجها ويتفرع عليه فروع لا تحصى مما مر من النزح واسباب السجود السهو و
الكفارات والاغسال الطهارات الى غير ذلك وان ثبت مقتضاه ومثله في البعض بدليل اخر ومما مر بين ان الاصل
عدم اجزاء النقل عن الفرض والفرض عن النفل وهو المعتبر في كلامهم بان النفل لا يجزي عن الفرض والفرض عن النفل وعلى الثاني
حكي الشهيد الاتفاق في الاصول ثم هل يمكن وقوع الاجزاء الاظهر نعم فان مصلحة الواجب والندب لا يمتنع تساويهما الامكان
ان الامر علة الحمية بالعسر والحرج ونحوهما بان احتاجنا بذلك نقضناها ما متحدا واعلم انهما بالخارج وملخص الكلام ان مقتضى

القواعد

القواعد العقلية وان كانت ان علة الحكم المصالح لكن لا يلزم من كونها اسبابا ممكن ان لا يكون مختلفا في مصالح الوجوب والندب والكراهة
والحرمة بالذات بل يمكن اختلافها بالعوارض فبالعارض كالمسفرة البدلية يختلف حكم الشيء بالحمية وعدمها وبالجملة لما كان الحق
ان المصالح في الاحكام لا يلزم ان تكون بالخارج فلا يبقى شك في امكان اتحاد المقتضي والاختلاف في العارض وبه يحصل الاختلاف
ويتفرع عليه ابدا ان ما ظاهره عليه بيع وتفريع وجوب الطهارات وجوبا موسعا لا مضيقا لا بظن الوفاة او تضيق العبادة المشروطة
بها وعليه ان الحل العدم تعلق الوجوب انا نظهر به باسان الامر مطلقا ولو كان للندب باعتبار الفاعل والفعل والطاري كالزمان
والمكان واللباس والعدد مطلوع الاداء وتقييدا بالتخيير او الترتيب والافراد والجمع بالشرطية وعدمها الى ان الفقهاء اتفقوا
منها على امور فمنها ومن العيني والكفائي وهو ما يتحقق باعتبار الفاعل فانه ان تعلق الامر بايجاد واحد من المكلفين او كل
واحد منهم او من صنف بعينه مع عدم سقوطه الا بفعله فهو الاصل كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج وما يجب على النبي ص
خاصة الى غير ذلك وان تعلق بايجاد الفعل من الكل او من طائفة منهم مع قطع النظر عن خصوص الفاعل فهو الثاني كالجهاد
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والتجهيز والكفن والدفن الى غير ذلك كالتكذيب في امكانهما ووقوعهما اشكال عليه اجماع المسلمين
كما هيئاه وحقيقته طالما الاشكال فاما الثاني فلاختلافهم في ان متعلق الحكم به هل هو بعض منهم او كل واحد او المجموع والوسط
اوسط فان الجميع بتركهم يستحقون العقاب اجماعا تحقيقا ونقلا مستفيضا فلو لم يجب عليهم لما صح عقابهم جميعا بتركه للزوم الظلم
وللمنافية الوجوب من الكل لكونه بدعة وتقدير نفي الخلاف من صحة قبل من توجيه الخطاب الى الكل مع ان الخطاب ظاهر في العموم
المباشرة ولا دافع له سقوط التكليف بفعل البعض بالاجماع وهو لا يستلزم صرف الخطاب الى البعض لكونه اعم علاه المفهوم مع ما من
مثله فانا اذا كلفنا عبيدنا على نحو كفاية صح لنا ان نعاقب الجميع لو تركوا جميعا بل الاوفق والادلة الشرعية جواز التكليف بواحد منهم
وسقوطه بفعل البعض ولزوم النسخ لو كان واجبا على الجميع فان رفع الطلب بعد تحققه نسخ لو كان واجبا على الجميع فاصح فيكون
اسقاطه على الباقين نسخا مع انه لا نسخ اجماعا والا لوجب تاويله على من يسقط الواجب بفعله لنا فانها العدل من العذاب الكل
بتركه ولا يستلزم ايجاب الفرض على بعض كل فرقة من غير تعيين ايجابه مع الجميع وفيه نظر والثاني قياس مع الفارق لوضوح كون الملاك
مع دوامها بخلاف توجه الخطاب الى المبهم وعقابه فانهما غير معقولين نعم يصح تعلقه بكل واحد مع ان الثالث فان سقوط
التكليف ربما يتحقق بغير المأمور به كسقوط الواجب بفعل المتبرع في مواضع وكالعزم مع السهو فيما لو كان ادائه العين وسقوط
الواجب بزوال علة الوجوب كالحراق للميت واحترامه في دفع وجوب الغسل والصلاة ومنه يظهر الجواب عما استند بعضهم به من ان
الواجب ما يستحق تاركه الذم ولا يستحق تارك الكفائي اذا فعله بعضهم عقابا فان دفع العقاب هنا بالسقوط لا بعدم الوجوب
او بشهادة استحقاقهم العقاب اذا تركوه ومثله الى ان سقوط الحكم قبل الاداء اعم من ان يكون بالنسخ او بزوال علة الوجوب

كل منها فانه ليس الوجوب من كل واحد ولذا الثالث لا ضير فيه وقد سبق جوابه مع احتمال الوجوب على البعض على ان الجمع وجوده اعتباري
فلا يقبل تعلق الخطاب فظهر ثمرة الخلاف في المتصف بالوجوب فعلى الاول البعض وعلى الثاني كل فرد وعلى الثالث المجموع او الكل
وبالذات وكل ولعله نائبا وبالعرض وفيما لو ثبت الوجوب بالاجماع واختلف في كونه كفائيا او عينيا فعلى المختار نقول قبل اتيان
البعض كان واجبا على الجميع وبعده يستصحب بخلاف ما لو قيل بكون الواجب على البعض المبهم فاصل البراءة يقتضي سلبها عن الغائب
فيبقى الوجوب عن الباقي على جميع التقادير لا يضر فالمكلف الذي لكونه خلاف ظاهر الامر كما عرفت فان سقوط التكليف بفعل الغير
خلاف الاصل فنفي الوجوب مستصحب فلا يحكم به بعد الا بدليل فالاطلاق الامر كون وجوبه عينيا لا كفائيا ثم تعلقه يتوقف على
العلم بالسبب ولا يكفي الظن المطلق للاصول لعدم شمول ما دل على اعتباره لو تم في الاحكام له بل هو مخصوص بنفس الاحكام
الشرعية ومثل ما صاحب الالفاظ المتعلقة بالاحكام وماهيات الموضوعات العبادات كالصلوة والصوم ونحوهما ومنها العيب والصحة
والارش ونحوها والاسباب الشرعية وان كانت من الاحكام الشرعية الوضعية الا ان الذي يكفي فيها بالظن هو اثبات سببيته
لسبب وشرطية الشرط ومانعية المانع لا وجود السبب وتحققه في الخارج ووجود المانع وتحققه ونحو ذلك وكلامنا هنا في
ذلك فان سببية الموت والظلم ونحوها الوجوب ثبتت بالشرع لكن وجودها في الخارج محل الكلام هنا ولا دليل على اعتبار الظن
فيه وكذا شهادة العدلين الا ان يتمسك بفحوى ما دل على قبولها في اعظم منها كما في هلال الشهر رمضان ولا حكم عند ا
لحاكم وبالاستقراء بل بعموم ما دل على قبولها كاعتبار الاحد وان لم نقف عليه ومنهم من علها في معنى العلم شرعا في كل
شيء ففي الاول احتمال البعيد باعتبار موردها فالتعدي منه لا يضر له في الشك في حصوله بحيث يستند بالدلالة الى مجموع الادلة
حتى يصير من قبيل دلالة الاشارة وغيرها لم يعلم حجيته وفي الثالث احتمال التجاوز عن الدليل بدليل الاجتهاد للعلم بل احتمالي العلة
في الدلالة فلا يكون مثله حجة الا فيما يتسامح فيه من الادلة ولو قيل وهو تدليس فان الظاهر من مثله ان يكون متفقا عليه بين
العدول قلنا فيه شك لاحتمال ان يكون المقصود ضبطا معتقده كما هو الظاهر من ظهورها الرابع واما خبر العدل فلا يكون حجة لعدم
عموم ما دل على حجية الا بين النبأ وهي مع الشك في عمومها لمحل المقام معارضة بعموم ما دل على حجية الظن والسنة بل بينهما عموم من
وجه وخصوص من وجه ولا مرجح او المرجح هنا الثاني بسبب كونه منطوقا والاصل والشهرة فانه لذا لو كان عموما مطلقا
لا ينفع ثم لو اتى بعضهم بالواجب سقط من الباقي وهو مجمع عليه عقلا ونقلا ودور مع علم المحل عقلا او شرعا للوجوب
كما هو المفروض ولا اشكال لو ثبت ذلك بالعلم واما لو ذلك بالظن فاختلفوا فيه فبعضهم لم يكتف به بل اعتبر العلم والا اكتفى
بالظن مطلقا ولم يحصره بالشرعي وهو بين مطلق ومفصل بين خبر عدلين والشياع والعدل فاعتبر الاولين دون الثالث
وبين خبر العدل وغيره الا انه هذا ملحق العدلان بالفحوى وبين خبر العدلين وغيرها والاظهر اعتبار العلم الا اذا ثبت عموم

في بيان شهادة العدلين حجة مطلقا ام لا

اعتبار شيء مما مر كالاستصحاب والورود بان حجية الاستصحاب انما هو من جهة المجتهد ولو كان مستندا الى الخبر واليقين فاذا ظن
سبب السقوط وهو فعل الغير فلا ظن مع ان العمل بظن المجتهد ايضا يقيني وبالجملة التحقيق تقديم الظاهر على الاصل الا فيما ثبت
ملازمة كما في النجاسة والطهارة والحدث ونحوها قلنا ان ظن البقاء مستندا الى الحجة بخلاف الظن الثاني فانه لا حجة وان قلنا بحجية
مطلق الظن للمجتهد فان الظن اما في وجود الموضوع وعدمه او نفس الحكم والذي ثبت حجية الظن فيه مطلقا وفي الجملة انما هو
في الاخير لا في الاولين بل اللازم فيهما على العلم وما في حكمه مطلقا ولو في غالب الاخبار نعم لو كان المثبت للحكم الاجماع وتبع العلم بالسبب
الوجوب والظن بالسقوط فخفي واما لو تشكل بان الاستصحاب فيه بل يظهر العدم بالذمة فينفي الوجوب الاصل واستدل على اعتبار
الظن مطلقا بان التكليف بالعلم بحصول الفعل من الغير في المستقبل قبيح لامتناعه ويرد عليه انه ان اريد بذلك وجوب ا
لشرع وعلى الكل فلا مع التعذر فلا نقصه بل ان استند التحري له ويحتمل كالاجماعة الا ان لا اصحيه وبه استدل التحري له ويحتمله الاصل لانه
للاصول العمومات المانعة عن العمل بالظن والاطلاق الامر ولو جوّز علم بين الفرض حج بل نعلم مشروعية الفعل مع فساده
فان الاستصحاب يقتضي بقاء الوجوب اذا تلحق حصول الظن على العلم بالسبب ولو اريد به عدم وجوب العلم بحصول الفعل
فلا وجه له ويتجه سائر الاقوال المبني على عموم حجية ما اعتبره ولتمام الكلام محل اخر ثم على تقدير اعتبار الظن فلو ظن كل
طائفة بحصول الفعل من اخرى سقط التكليف عن الجميع في الظاهر لعدم المحل الى ان ظهر خطأهم فالظاهر بقاء التكليف
لو بقي وقت الوجوب لاطلاق الامر وكون اعتبار الظن من باب الموضوعية ولا فالاظهر السقوط لكون القضاء بفرض
جديد يحتمل ان القول الاخر فان الاصل يقتضي بقاء ولا يسقط التكليف بالشروع فيه للاستصحاب واطلاق الامر ولا فرق فيه بين
الاقل والاكثر ولا بين ما جرت العادة به بالاتمام وعدمه وبعضهم فرق في الاجر بل يسقط بالاتمام للامتثال المقتضي للاجزاء فلا يجب
بعده الدخول فيه مطلقا ولا يستصحب بعده الامر بل يجزم بقصد اهما لكونه تبرعا محضا فامن بعضهم من انه نقل العدم صدق
حق الجواب عليه ومن اجزائه فرض كالسابق لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد على ثواب النفل ولان الفرض متعلق
بالجميع والسقوط انما هو للتخفيف وما لزم بين هذا اعتبار بنية الوجه ولا حكم بسقوط البحث في الجميع نظر وفي جواب السلام
لو اتم الفعل بعضهم لم يجب اتمام غيره بل يجزم بقصد الامتثال لعدم المقتضي كونه بدعة ولا يسقط بفعل غير من وجب عليه
كالصبي وان قلنا بكون عبادته شرعيا للاستصحاب واطلاق الامر ومنه جواب السلام وصلوة الجنازة والتشهد كالثاني جعل
فيه وجهين مبنيين على شرعية عبادته وعدمه وعندنا هذا ولو كان مستند الحكم الاجماع ولم يطلع على سبب الوجوب
الا بعد فعل الصبي فلا اجماع ولا اطلاق ولا استصحاب هذا كله اذا كان مما اشترط فيه القربة والا كالدفن او التكفين او تخليص
من يجب حفظه فيسقط مطلقا ولو من كافر ونحوه ثم هل فرض الكفاية افضل من فرض العين ظاهر غير واحد نعم كما هو

في بيان سقوط الوجوب الكفائي بالاتمام وعدم السقوط بالشروع ولا استحبا

المحكي من جماعة ولا يبعد لكونه مشتملا على الامتثال ولحاقا على الامة وتخليصهم من العقاب مع كونه مناطا المصلحة بترتب
نفعه على الجميع ويحمل بعضهم بخلاف فرض العين واستدل بانه يسقط بفعل الحرج عن نفسه ومن غيره واستشكل بجواز
استناد الافضلية الى زيادة الثواب والمدح لا الى اسقاط الذم وفيه ان كثرة العقاب في ترك الامر موقوفه من حيث هو يقتضي افضليته
وربما يقال انه يشبه الندب لقبوله الاستنابة كالجهاد فلنا الواجب عينا بما يقبله كالحج والوضوء وغيرهما وعلى امتداد الاجرة
على الاولى من اللازم **ومنها** فرض العين والمخير ولا ريب في امكانهما ووقوعهما وخروج العهدة بفعل احد افراد المخير واستحقاق

في بيان فرض الكفائي افضل من العيني او بالعكس م

العقاب بترك الجميع وانما الاشكال فيما يراد بالاحد من انه الكلي والجزئي المطابق له وقد تقدم الكلام فيه وفيما يراد بالثاني فالمختلف
فيه على اقوال فقول بكون الواجب كل واحد على وجه التخيير وقول بكون الواجب احدها وثالث بكون الواجب الجميع ويسقط
بفعل البعض ورابع بكون الواجب معينا عند الله عز وجل عندنا وخامس بكونه معينا لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر وبعضهم
من استجود القولين الاولين واستدل على اولهما بالتبادر وعن ايه الكفارة ولثانيهما بان كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مهما ذكرا
فان تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص ولا يظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره قال الحكيم ومع ذلك استشكل
في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير ولا الى التخيير بين فعل الواجب وعدمه قال ويندفع بان
المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ثم استشكل في هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخيرة في افرادها واحتمل دفعه
بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها
تبعا وفي الكل نظر اما في الاول فاستجواد القولين مع اختلافهما في المؤدى والمدلول مما لا ينبغي فان احدهما يجعل الافراد واجبا
بخلاف الاخر على ما تقدم فانه يجعل الواجب الكلي الانتزاعي وهو مفهوم احدهما فيدل التخالف في الاحكام الاصولية كلتماع الامر
لنهي وكون الافراد وجوبها من باب المقدمة وعدمها كما ان اختلاف الاحكام التعليقية به في غاية الظهور ومنه يظهر ما في كلام جماعة من
الحكم بكون النزاع لفظيا مع الاعتراف بكون مفهوم الواجب احدها على احد القولين واما في الثاني فلان استدلاله لاحدهما بالاية والاخرى
بكلمة او فلان الاية مشتملة على كلمة او مع عدم اشتمال الكلام على القرينة فالاستناد انما هو بوجه لا يليق مع اختلافهما مع ان الاية لو كانت
مع القرينة لا تنفع وهو ظاهر ومنه يظهر ما في تقليده لكل وجه واما الثالث فانه انما اعترف بان معنى او باحدهما فاستشكاله في تحقق
معنى التخيير غني ومعه فان المدار في الحكم على مقتضى الدليل وهو على ما بني عليه احدهما فلا اشكال في تحقق التخيير في كتاب وسنة ومن
يلتزم ان تحقق غاية الامر صدق الشريعة او لم تشتمل على كلمة او وما اشبهها وهو لا يستلزم تحقق التخيير الا ان يكون الاشكال
من جهة تشبيههم وهو سهل مع ان تحصيله ظاهر واما في الرابع فلانه بني على ما اعتبره من مفهوم احدهما الكلي وهو كما يقرر في
التحقيق ان الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص عنده كالظاهر فلا يتحقق هناك كلي يعبر عنه باحدهما ومعنى بل المراد

على هذا من احدهما طرفا او منه يتقدح عدة وجماعة مما بقي من كلامه هنا او التحقيق انه يتوقف ان وضع الحروف لما كانت على الوجه
المتقدم ومدلول الاحدها افادة الامر المتعلق بشيئين فصاعدا بتوسط او مثلا وجوب كل واحد من الامور المتعددة مع حصول
الترديد وبعبارة اخرى كل واحد على وجه البدلية فان نسبة الامر بالمتعلق بعد العطف بما ذكرنا مقتضاه وهو المتبادر منه
عرفا ايضا وبالجملة اتصاف الافراد بالوجوب متبادر عرفا قطعا وجعل الواجب الامر الكلي الانتزاعي خلاف المفهوم عرفا قطعا
فانقدح اختلاف الواجب المعين والتخييري ذاتا وعلم منه ان الواجبات العينية كليات مخيرة في افرادها منظور فيه فان الواجب
نفسه يتعلق الامر بها بالطبايع لا يسري الى الافراد والافراد مقدمات خارجة مع انها غير واجبة عنده كما هو الظاهر فاذن ظهر ان الاظهر
هو القول الاول وبما ذكر يظهر فساد سائر الاقوال مع ان القول بوجوب الجميع خلاف مقتضى الدليل والقياس بالكفائي باطل وكما
الاخيران ضعفهما بين جدا ولا سيما ثانيهما حيث ان كلا يتبرأ منه والاجلة الذين ذكروهما لهما وعليهما بقي امور **الاول** التخيير يتحقق
فيما لو تعلق الامر بعد لو او مثلا ولو كان بغير لفظها او ما يرادفها فاذا قيل افعل احد هذين او واحدا منهما تخيير اصطلاحا

في بيان التخيير متحقق فيما لو تعلق الامر بعد لو م

وهو المصرح به في النهاية ومن الاولى من حصرها ان تعلق باو ونحوها ولا ضير له فان المدار في التخيير على الامر المعنوي فكل ما يدل
عليه فهو مدلوله ولعلهم ان يجعلوا اما ليرادفها ايضا مجازا **الثاني** انه اذا اتى باحد افراد المخير ينقطع الطلب بالاتيان به او بغيره
من الافراد يحتاج الى حجة وبد ويظهر لو قصد الشرعية وبه يلحق حكم الاصل فلا في الغير واحد منهم يجوز الجميع فعلا لا بان او مثلا
لا عقاب يقتضي المنع من الجميع وفيه نظر **الثالث** لا اشكال في اتصاف احد افراد المخير بزيادة الثواب ونقصانه وهو ظاهر وانما

في بيان التخيير انه اذا اتى باحد افراد المخير ينقطع التكليف م

الاشكال في اتصاف احدهما بالاستحباب فانكره سيد الاولى كما عن بعض من تقدم عليه وجوزه الاكثر والحلي لعدم امكان تعلق
استحباب بشيء من افراد الواجب التخييري وفيه نظر فان الحق كما يأتي جواز اجتماع الاحكام باختلاف الحيثيات فههنا لو قيل بكون
الواجب التخييري هو الكلي لا يمكن استحباب احد الافراد عينا فيستحب اختياره ويجوز تركه لعدم اتصافه بالوجوب شرعا الا شرطا ولو قيل
بكونه كل واحد على وجه البدلية لامكن الاجتماع بكون الاستحباب نفسه والوجوب بملاحظة القيد كالوجوب العيني ولا استحباب
النفسي فلا منافاة فظهر ان الاظهر هو القول الاخير ومن فرعه الاستحباب المارم التخيير بين الاجهار وصلوة الجمعة على القول
بالتخيير الى غير ذلك **الرابع** هل يتصف الواجب المخير بالزيادة والنقصان خلاف والتحقيق لا انه اما ان يكون الى ابعد الناقص

في بيان الواجب هل يتصف بالزيادة والنقصان ام لا م

موجودين بوجود ولا يتحقق الزيادة تدريجا او لا وعلى الثاني انه لا يعتبر فيه النية او يعتبر فالاول لا اشكال في جوازه فان الزايد
فرد للواجب كالناقص ويتحقق الامتثال بهما من دون فرق والثاني لا يمكن اتصافه بهما فان بوجود الناقص يتحقق الامتثال بهما
فاذا نوى الناقص لا يتحقق الامتثال بالزايد وبالعكس ولا لزوم خلو العمل عن النية ويمكن ان يقال لم يثبت عليه اشتراط النية منصف
مطلقا التوقف صدق الامتثال فلو لم ينو في المبدء الا احدهما لا يمكن الاكتفاء به ولا لزوم خلو الفعل عما يتوقف الامتثال بعد ذلك

ظهر بطلان القول بالتضايق مطلقاً وبعده وبالفصل بين حصول الندبة بحادث ودوامه بين عدم الامتثال الوجوبي بعين المأمور به
ولا يجزي غيره البتة ومن وجوه التخيير في الزيج والتسبيحات الى كوع والسجود في الركعتين الاخيرتين والمسح والقصر والاتمام في مواضع
التخيير وذلك **ومنها** تقسيمه الى الموسع والمضيق بل الامر باعتبار الزمان لا يخلو اما ان يكون مطلقاً غير مقيد به او مقيداً وعلى الثاني
اما ان يكون زمانه مساوياً للفعل او زائداً ولا وليهما مطلقاً سواء اريد فوراً او لا والثاني موقتاً والثالث مضيقاً كصوم رمضان ونحوه
معيناً او الرابع موسعاً ويكون زمانه ظرفاً ولا كلام في غير الموسع منها كما لا كلام في عدم جواز كون زمان الفعل اقل منه الا من يجوز
التكليف بالاطاق للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وليس منه ادراك ركعة في الوقت فان المقصود منه ليس ايقاع اربع ركعات في
زمان ركعة وقتاً اداءً مؤدة بل المقصود منه سببية لتعلق الوجوب وبقائه وفورية الاشتغال وتبعية ما بعد الوقت لما قبله
على الاظهر واما الموسع فالكلام فيه في مقامين **الاول** الاول في امكانه ووقوعه فاختلفوا فيه فمنهم من جوزه وهو الاقوى
وعليه المعظم ومنهم من انكره فمنهم من خص الوقت فيه بالاول ومنهم من خصه بالاخر ولو فعل في الاول كان نفلاً يجري تقديم غسل
الجمعة وصلوة الليل ونحوهما على الوقت ومنهم من جعل الوجوب مراعاً فان بقي بوصف الوجوب الى اخر الوقت كان ما فعله واجباً
والا نفلاً وهو المشهور عن الكرخي بحسب الرواية وهو انه لو ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله مسقطاً
للفرض والا كان فرضاً ثالث ولنا ان الفعل يتعين وجوبه بالمصلحة اما بان يفعل او بان يضيق وقد دلنا على امكانه عقلاً عدم اباء
العقل عنه بوجه وعدم لزوم مفسدة عليه والقطع بامكان تساوي اجزاء الزمان في المصلحة بان يكون اوله ووسطه واخره متساوياً
فيها بلا مزية لاشيء بها يبب ولا شك وعلى وقوعه ما نظر من ظواهر دلت على ان كل جزء صالح لايقاع الفعل فيه من دون وجوب صاد
عنها فيكون ايقاعه في كل جزء امتثالاً للامر مع انه عينها اما بارادة تطبيق الفعل على مجموع الزمان او التكرار فيه او ايقاعه في جزء
منه وبطلان الاولين حقاً فتعين الاخير فيتم انما الواجب المطلق ولا يخالفه معه فهو طرف الفعل غالباً والا فقد يتفق المواقعة
كالوقت كان مقدار عمر المكلف بعد تعلق الواجب مطلق به مقدار موسع فالمطلوب جنس الماهية وايقاعها في الظرف بتفق المواقعة
المحدود ولا يخيل تعلق الحكم بالماهية الواجب مخيراً شرعاً باعتبار الافراد فكذلك هنا باعتبار المحل والزمان بل المطلوب ايجاد
لكلي في الفرد المعين بايقاعه في احد اجزاء الوقت والتخيير في الجميع عقلاً لا شرعاً نعم من قال في الواجب المخير بكونها المفهوم الكلي
لانتزاعي فهذا نظيره هنا على القول بكون الواجب المخير كل واحد من الافراد بدلاً لا يكون نظير الزمان متعلق الامر الطبيعة لا
الافراد فلا تخيير بين الافراد الا عقلاً فما قيل من التخيير في الموضعين ومن حيث متعلق في الخصال الجزئيات المختلفة الحقائق
وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة ليس على ما ينبغي كما قيل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت واستدل
بان كل جزء من اجزاء الوقت لو وقع الفعل فيه كان مجزياً بالاجماع وانما يكون كذلك لكان محصلاً للمصلحة الواجب كان ايقاعه

فكلما

في كل وقت فانما مقامه في غيره من الاوقات فيكون واجباً فانه لولاه لزم اما فوات مصلحة الواجب فيكون حراماً او فواته فيكون
الفعل واجباً ثابتاً وكلاهما باطلان بالاجماع وفيه انه لو اريد بكون الاتيان بالفعل في كل جزء من الوقت يكون مجزياً ان الاتيان
الاتيان به اتيان بالمأمور به فهو المتنازع ولو اريد به كونه مسقطاً للخطاب فهو اعم فانه يمكن ان يكون بايقاع الفعل في بعض
الاجزاء انه بما يسقط به الفرض وفي آخر واجباً فيكون تابعاً ومنه يتبين ما في الاستدلال بانه لو كان الوقت معيناً لكان المصلي في غيره
اما مقدماً للفعل على وقته فلا يصح او مؤخراً عن وقته فيكون قاضياً فيعصي وكلاهما باطل للاجماع وما استدل من انه لو اختص
الوجوب باول الوقت لاستحق بتأخيره الى اخر الوقت كما يستحق بتأخيره عن الوقت ولا نفت فائدة ضرب الوقت لانما يفعل
بعده يكون قضاء كما يفعل فيه ولو اختص باخره لزم بحال الاتيان بالفعل لو كان في اوله نفلاً كالفائدة وجب كونها نية مطابقة
لزوم من تحريم الاذان والاقامة في اول الوقت لاختصاصهما بالفرائض ومن عدم تأدية الفرائض لو لم يؤدها الا في اول الوقت ومن
لزوم افضلية النفل من الفرض فان تقديم المغرب افضل من تأخيرها لا يتم الا التزام الخصم باستحقاق العقاب بالتأخير ولا يمكن غيره
فان بتأخيره عن اول الوقت بترك الواجب فيستحق العقاب لانه يمكن ان يقول بالعفو لو فعل في اخر الوقت للرواية اول الوقت
رضوان الله واخر الوقت عفو الله فيه يعرف الواجب الموسع والمضيق فظهر بما مر فائدة ضرب الوقت كما يلزم مواضعه السنة
كيف وهو يقول لهذا من باب تقديم الزكوة فلا يمكن ان يقول بغير ذلك واما لزوم تحريم الاذان والاقامة في اول الوقت فغير
مسلم والا لزم عدم جوازهما للمعادة او القضاء المندوبة مع ان المفهوم من اختصاصهما بالفرائض عدم جوازهما لما يقابلها
نوعاً لا اختصاصهما بالظهر الواجب مثلاً وكذا عدم تأدية الفرائض فان الخصم يقول بان ما فعل في اول الوقت نفل يسقط الفرض
فانه ان اراد بعدم تأديته اصلاً فباطل وان اراد ما قلناه فهو ملتزم به وكذا افضلية الندب فان في تقديم المغرب مسارعة الى اداء الواجب
فلذا صار افضل فلا يلزم منه جواز افضلية الندب من الفرض مطلقاً ولو كان الكلام في مثله فيمنع فساد افضليته من ان التسهيد قال
الواجب افضل من الندب غالباً لا مطلقاً لانتقاضه بمصلحة زائدة والمندوب يترتب على فعله ادراماً اقرب ضليه ومنها نظر لمقصود
الثاني سنداً والاول دليلاً له فانا ممنوع اشتمال الندب بالمقصود الثاني سنداً والاول دليلاً له فانا ممنوع اشتمال الندب على مصلحة
الواجب او مساوية لها مع وجود مانع عن كونه فرضه كالمشقة غير بين الا مبين ولو بدليل النبوي لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل وللثاني امتناع زيادة الوقت عن الفعل في الواجب لا نفاء الحكم
جواز تركه فيخرج عن كونه واجباً وقد فالانتصر فلامر الحلي معين من الوقت اما الاول والاخر لانتفاء القول بالوسط لو كان الاخير
للخروج عن العهدة بادائه في الاول وهو باطل اجماعاً فتعين الاخير وجوابه من الامتناع عدم المنافاة بين الوجوب وسعة الوقت فيما
قيل من ادائه الى جواز الترك باطل فان الواجب ايقاع الفعل في احد اجزاء الوقت ولو في كله تري لنا الواجب لا فلا دليل عليه مما ذكر وهو

واتسع جدا واما في التخصيص بالاول فلان احتمال كون الوقت هو الآخر وتخصيصه بالاول ترجيح بلا مرجح والاجماع على الاجتزاء بالاول يحتمل
ان يكون من قبيل كونه بدلا باسقاط الفرض هذا على تقدير عدم جواز نيابة الوقت عن الفعل والا فلا اشكال اصلا وللثالث انه
لو كان واجبا في الاول لعصى بتأخيره لانه ترك للواجب لكن الثاني باطل فكذا المقدم وفيه ان العصيان بتأخيره لا يلزم للفرق السابق
ولا يعقل خلافه فالاجماع ممنوع نعم يمكن ثبوت الوجوب بعد بالفعل في اول الوقت كاملا ولا ينافيه العصيان بالتأخير والجواب عن
الرابع يظهر مما مر **الثاني** هل للواجب الموسع بدل على تقديمه هو العزم او غيره واما الثاني فظاهر لا اتفاق على ان البدل على تقدير
ثبوته ليس غير العزم وعليه حكى الاجماع صريحا جماعة كالعلامة وتلميذه والكاظمي والمازندراني وغيره الكفاية واما الاول ففيه
قولان اظهرهما العدم وفاقا للمعظم للاصول ومنها عدم الدليل عليه ولا دلالة الموقتات عليه مع ظهور الخلافة وكون المقام
مقام البيان بل الخطب والمواعظ باسرها خالية مع ان العادة في مثل النوائب وعدم دلالة الامر عليه لا عادة ولا هيئة ولا مطابقة
ولا تضمنا ولا التزاما اما لانها بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم وغير الاخير منها ظاهر واما الاخير فلعدم توقفه على تقدير عدم البعض
غير العزم وعليه حكى الاجماع صريحا جماعة اصلا واستدل بانه لو وجب العزم سقط التكليف بالفعل في الثاني لانه قام العزم
مقامه كفى في الاتيان بمقتضى الامر فلو تعين في الثاني بدلك لاقرب ان يكون الامر للتكرار وهو باطل وفيه انه يتم لو قيل بكونهما
متعلق الامر كما يقتضيه جعلهما كخصال الكفارة والا فلو قيل بان الامر دال على وجوب الفعل ومنافات سعة الوقت مع الوجوب اقتضى
من البدل ادى الى وجوب العزم فلا يلزم ما ذكر من التساوي ولا التكرار بل يكون العزم في الحقيقة بدلا عن التقديم لا بدلا عن
اصل الفعل فلا يجوز ترك التقديم الا بالعزم على الفعل في الثاني وهكذا فان المجزي التأخير وجب الفعل ولا يكفي العزم ومنه يظهر
الجواب عن الآخر وهو انه لو كان العزم بدلا في اول الوقت ففي الثاني اما يجوز تأخير الفعل فيه اولا والثاني يقتضي خرق الاجماع
الدال على جواز التأخير الى آخر الوقت واذا جاز التأخير فاما الى بدل او الثاني المطلوب والاول يستلزم تعدد البدل بتعدد
الازمنة وهو باطل لان البدل انما يجب على حد وجوب المبدل ليكون جاريا مجرى فعله والامر اقتضى الوجوب في اجزاء
لا هذا الوقت مرة واحدة فيكون البدل كذلك وبانه لو كان العزم بدلا لا يجزي فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع مبدلاتها
وهو ظاهر البطلان لكون البدل اعم كسائر الواجبات التخييرية وبان العزم من افعال القلوب بدلا من الافعال وفيه ان الواجبات
اما قوية او غير قوية والحصر في غير الفوريات يقول بالبدلية فابى محل الاستقراء مع انهم من جعل عقد القلب بدلا في الصلاة
للعاجز عن غيره وكمن جعل التوبة بدلا عما فرط من الافعال الواجبة حال الكفر الاصلي وفيه ما نظر وبانه لو اخر الصلاة عن اول الوقت
مع الغفلة عن العزم كان عاصيا بترك الاصل وبدله والتعبد بعدم العصيان لعدم تكليف الغافل ونظر فيه بمنع الغفلة عن الواجب
قال المحقق ان الغفلة عن العزم صيرت الفعل معينا لتكرر بسبب ذاتي في العصيان والغفلة عرضي وفيه نظر فان هذا ثم

في بيان انه هل الواجب الموسع بدل ام لا وعلى الاول هل هو العزم او غيره

لو تعلق

لو تعلق امر واحد بشيئين تخييرا هنا ليس كذلك كما مر فان الامر يتعلق بالفعل ليس الا والدليل العقلي دل على وجوب العزم اذا اراد التأخير
عن اول الوقت فاذا غفل عنه ليس عليه الا الامر بالفعل فلم يخالفه فظهر عدم العصيان كيف والمفروض الغفلة في تلك الحال
على تقدير التأخير لا الغفلة عن جواز التأخير فيكون الفعل على اعتقاده موسعا فلم يحصل بترك الفعل مخالفة واجب ابتداء هو
الفعل فلو اراد التأخير وجب العزم فاذا غفل عن وجوبه لم يتحقق مخالفة امر فلو فرض الغفلة عن جواز التأخير ايضا لا ينفع فانه
نقيض منزلة الوجوب بعده فانه يدخل فيما لو اعتقد احد شيء مكان شيء مع لزوم متابعة اعتقاده على الظاهر وهنا الفرق انكشف
فساده ولا يتطرق بالمقام ومنه يظهر ما مر ايضا ليس يعني ما في لحق من انا نقطع بانه من صلى الظهر مثلا في اثناء الوقت كان ممتثلا لما
امر به وليس ذلك الا لكون المأتي به صلوة مخصوصة لا لكونها بدلا عن العزم فلو كان القول بالبدلية صحيحا لا امتثال بسبب
كونها بدلا ولا ما قيل ثبوت البدلية لا يقتضي قضاء الفعل من جهتها مطلوبه فيه بانه لا بد من اعتبار القصد بل القطع بعدم كونه
بدلا فلا مدخلية للجواب بعد بان العزم على الفعل من احكام الايمان فيثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه فهو واجب مطلقا ولذا
كان واجبا قبل الوقت وفيه ان انتفاء شيء بنوع من الوجوب لا ينافي انتفائه بنوع آخر منه كوجوب الغسل لنفسه وبغيره على
قول مع ان القول بان العزم على الفعل من احكام الايمان بيان بعد صريح من الايمان فكلام العزم على تركه لا يخرج عنه كان
ايد بان بالايمان يجب العزم فيمكن ان يمنع ويقال ان الواجب علينا ان لا نبقى على الترك والتردد واسطة وتوهم عدمها غفلة
وفي المعالم حكى التوقف في وجوبه عن بعض الاصحاب وقال ولمصحه بل الواسطة امر الايمان بلى من ان يكون الواجب العزم او لو لم
نفسه من شرائط التكليف فيما يمكن فيكفي لرجح انه لا يعزم بان يقول مثلا اني لا احج في عمري ابدا ولا اصوم شهر رمضان ولا انفق
نفقة كذلك بان اهب مالي كلا املكه لاني لا استطيع وسائر كل رمضان يدخل علي انشح ومحق ذلك فيكون الواجب عليه الاعم
يحصل له بدلا على مانه قيل لم يقام بها احد نعم الاعتقاد بوجوب الواجب من لوازم الايمان وعينه منتفاة عند الوجوب تفادله
المامور به في الحال مع عدم العزم في المستقبل مع من من الامر والاعراض عنه لحرمة ترك الحرام الواجب وهو اما بالفعل او ببدله وهو
وهو العزم لانحصار البدلية فيه اجماعا فلو تركه عن بدل في الجملة ولا اثم فيخرج عن الوجوب ولزوم تساويه قبل الوقت
وفيه والعزم على ترك الواجب عزم على الحرام فالعزم على ترك الواجب حرام فيجب العزم على فعل الواجب لعدم انفكاك المكلف عن
هذين العزمين بحيث امتنع احدهما وجب الآخر وانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن
المندوب فلا بد من ايجاب البدل المتميز وهو ليس غير العزم اجماعا وانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو
انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فثبت والجواب عن الاول بالمنع من صدق الا
عزامن لحرمة الترك في الحال عدم العزم في المآل لوجود الواسطة وهو واضح وعن الثاني فانه ان اراد فلو ترك في الظاهر

عن البدل فكلا فان البدل من جنسه كان له باعتقاد المكلف مع كون اعتقاده متبعا شرعا وان انه لو ترك عنده في الواقع

فسلم ولا يقدح لكون الواجب مضيقا في الواقع وبالجملة في الجزء الاخير يتعين الفعل من غير بدل غاية الامر علم علمه بالضيق

جعله معذورا في الترك فلم يتحقق منا فات بطرو ذلك او من ضيق الوقت في الواجب الموسع مع علم المكلف بعدم علمه بالضيق

لمكلف به على وجه يكون معذورا فانقضى الوقت فلا يكون له بدل ويجوز له تركه مع عدم الاثم فهو مطابق في الواقع للظاهر

ودفع الاثم بالعذر وعدمه مرتبط بالمدعى هذا كله على تقدير تصحيح البدل والا فالواجب الموسع وهو الكلي لا بدل له اصلا

عن الثالث بالمنع من التساوي في الوقت وقبله فان الفعل قبل الوقت يجوز تركه مطلقا بخلاف ما بعده فانه ليس كذلك

لوجوب الفعل فيتخير على احد الوجهين فيكون جواز تركه في الوقت على احد التقديرين ببدل من جنسه وعلى الاخر الواجب

الكلي والتخيير عقلي وعن الرابع بان عدم العزم على الفعل والترك قبل فعل الفعل ليس عزما على ترك الفعل فلم يتحقق عزم على

ترك الواجب حتى يصير عزما على الحرام مع ان الشهيد قال في قواعده لا يبقى نية المعصية عقابا ولا ثوابا الا لم يتلبس بها وهو مما

ثبت في الاخبار العفو عنه وقد حققناه فيما ياتي وعن الخامس ظاهر بما مر فان الانفصال بالابدال المماثلة تحقيقه كما ياتي

ما حصل على انحاء ان الترك لم يثبت في الواجب يحتاج الى بدل فان الواجب الكلي والخصوصيات خارجة عنه فالواجب ايجاد الماهية

في جزء من الوقت وهو لم يترك وان الذي تركه لم ينفك عنه الخطاب مع اجتماع شرايط التكليف وعن السادس بالمنع من ثبوت حكم ا

لخصال بين الفعل والعزم كيف واحدهما يسقط الامر دون الاخر بل بالمنع من وجوب العزم مطلقا كما ظهر مما مر ولا يشترك في وجوب

التاخير العلم بالبقاء والا لارتفع التوسع ولو قلنا ان المفروض على ان الظن قائم مقام العلم فيما لا يمكن تحصيله فيه اجماعا كما هو

المحكي عن جماعة بل هو الموسع لحصل هنا ولو ظن بالممات في جزء من الوقت او بعدم التمكن من المامور به فيه وجب تقديمه

عليه ولا يجوز تاخيره عنه فان اشتغال الذمة يقينا يقتضي تحصيل البراءة اليقينية لتوقف الاطاعة والامتثال العلمي ما ضلا

عن استفاضة نقل الاتفاق على العصيان على تركه وتاخيره فلو وجب خروج الواجب عن كونه واجبا لولاه لجاز تركه مطلقا فانه

المفروض علمه امكان العلم وتاخير الفعل عن وقته المظنون وبلغنا ان المدار على الظن كما عرفت وقلنا الفرد واستدل بانه ترك

الواجب من غير بدل وهو العزم بفعله ثانيا وفيه نظر ولو ظهر خلاف ظنه ففي العصيان اقوال ثالثها التوقف للادلة

انه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كالواطي امرأة بظن الاجنبية او شرب خلا بظن الخمر او قتل رجلا بظن

انه يهودي فظهر انه قاتل ابيه وفيه نظر فان وجوب اعتبار الظن انما يثبت من باب المقدمة فبمخالفته لا يستحق اثما وانما الاثم عن

ترك المامور به والمفروض عدمه نعم لو ثبت وجوبه شرعا اثم ولا اصل عدمه وكذا الحكم في نظيره ومنه مخالفة المجتهد او المقلد

فلعله في واجب فتركه ثم انكشف خلافه في نفسه فانه لا اثم لعدمه وعدم ظهورها العزم المختار مع جوابه وعلى هذا اهل الاداء

في بيان انه لو اخر بالظن ثم بان خلاف ظنه هل هو عاص ام لا

وقضاء

وقضاء فيه خلاف بين الناس لكن الاول اوفق للبقاء الوقت وكون الاعتقاد انما لا موضوعا ولا في حكمه وبالكشف فساده

يوقع حكمه كالوطي قبل الوقت ونفاد الشي باقيا عن نجاسة او طهارة او شخصا فيقيها اي كابا امين وقياد المفتي بافتائه على موقاه

او على التنادو فقاهة الى غير ذلك ثم انكشف خلافه والقول الاخر ان في الفعل بعد وقته المعين يحسب ظنه فيكون قضاء وهو

فان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فلا حد له الشارع له من الوقت امر واقعي والمفروض فواته وانما اعتبر الظن لتحصيل البراءة

فتعليق الحكم به لم يكن من باب تعليق الحكم بالاسم بل بالوصف فاذا بان له دهوظ ولو مات المكلف في اثناء الوقت مع ظن

السلامة فجاءة فلم يعص وفرق الحاجبي والعضدي بين ما كان فعل العزم فلا يكون محدودا على الاول لحكما بالعصيان دون الثاني

للزوم جوهره على الوجوب لولا فعل اول الوقت فان يجوز التاخير فيه الى تضييق الوقت ويعين الوجوب ولا يمكن البقاء

حيث علم حكما لكونهما من باب واحد فان العقاب بخالف للعدل ومستلزم للظلم والقبح وفرع بعضهم على تقسيم الوقت في التخيير

فيه التخيير في اوله ومعه لا له الاشارة وبنى عليه علما امكان التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء لو زال المكلف

في اول الظهر مثلا مكلف بمطلق صلاة الظهر على القول باعتبار حال الوجوب في القصر في السفر لا يمكن التمسك بالاستصحاب لذلك

مع امكان المخالفة في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والوضوء والغسل وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير

ذلك فيتخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء المخير في اولها ففيها وغيرها مع فان اقصى ما يمكن ان يقال ان توسيع الوقت

والبلد السفر والتخيير في الوقت امكن التمسك في عموم القصر للصلوة فيقال بدخول الوقت صح له اتمام الصلوة في السفر فيستصحب

ومثله يقال في عكسه ولا مانع لهما فيهما ولذا السند به في الابدال من قال التخيير ولا يجب عنده احد ما لفه في الحكم فقال

بحجيته لا يعارضه بالدليل فيما لهذه في كلامهم ثم ان ما ذكره لا يتم لكون الذمة مشغولة بمطلق الصلوة اختيارا واضطرارا

اصلا او شرطا فان اقصى ما يثبت احتمال الاشتغال الذمة بصلوة اضطرارا اصلا او شرطا وهو لا يتم ذلك فان ثبوت الا

شتغال بالاضطرارات مشروط بعدم القدرة فالتخيير غير مسلم ولذا لو علم او ظن لعدم التمكن من الاختيارية منها لا يجوز تاخيره

نعم لو ثبت ابلة تحصيل اسباب اقسام من الصلوة مع عدم الانحصار الاسباب لها وكون الوقت موسعا تم ما ذكره ومنه

الصلوة بالوضوء والغسل من الجنابة في وقته وليس غيره مما ذكره ممنوع مع ذلك ليس هذا من فروع مطلق التوسيع بل ولا

من فروع مطلق توسيع الصلوة وانما هو من فروع التخيير والموسع لو كان منه يتفرع عليه من تلك الجهة ولا دلالة

الاشارة لو قت لكونها مقصودة مراده على ما ذكره وهي ليست كك **اشارة** الامر بالاداء موسعا او مضيقا ايجابا

او ندبا لا يقتضي فعله بعده فكذا ان الامر بالقضاء لا يقتضي فعله في الوقت ومما يجري بعده فكما ان الامر بالقضاء

لا يقتضي فعله بعده فكذا الامر بالقضاء لا يقتضي فعله في الوقت ومما يجري هنا ذكر مقدمة وهي ان الفعل الموقت

في بيان ان الامر بالاداء هل هو عين الامر بالقضاء بعد الاتيان بالمامور به مع الاخلال بشرطه او شطره يكون امرا

قد يتصف بكونه ادا وقضا واعاده وتقديما وتعجيلا الا ان العضدي انكر وقوع الاخير من غير نقل اهل اللغه وتلقاه بالقبول
من بعدهم معللا بانه انما انه الى تقديم المسبب على السبب ومعتذرا عنه من تقديم الزكوة بانه جعل ملك النصاب الذي هو جز
سببها قائما مقامه وجعل معتبرا لذلك لا موسعا والاولى رده بان علل الشرايع معرفات والثاني بكونه كالحق ثبوته
عندنا بالنصوص في مواضع منها غسل الجمعة وصلوة الليل وصلوة اليومية مع ظن دخول الوقت في الغيم اذا وقع بعضها
فيه في وجه وزكوة الفطر والمال على قول واما النسبة الاربع فلا كلام في وقوعها واما النسبة بينها فالاولان متباينان
وفاقا واما الثالث فقد اختلف فيه ففي النهاية لا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضا في فعل واحد اذا لم يلحظ في
الاعاده الفعل في الوقت ولا في اجتماع الاعادة والادا في فعل واحد اذا لم يلحظ في الادا اوليه فتكون النسبة بين الاعاده
وكل منهما عموما من وجه ومنهم من جعل النسبة بين الثلثه تباينا ونسب ذلك التفتازاني الى ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين
الى العضدي حيث عد الاعاده من الادا وقد سبقه اليه العلامه في تهذيبه والغزالي والفخري ولعله الاظهر ويحكى المازندراني
الى الاتفاق على انها فعل بعد الوقت لتدارك نقص فيه لا فيه قضا ولا اعاده وفيه نظر ثم الاعاده هل هي الاتيان بالفعل بعد
الاتيان بالمامور به مع الاخلال به شرطا او شطرا ويكون اعم الاظهر الاول للتبادر والمحكي عن بعضهم الثاني كاطلاق على ما
فعله المنفرد ثانيا بالجماعه وليس بشي فانه استعمال لغوي او شرعي مجازي ولا في الجمع بين الواجب والمندوب ولا سيما الثلثه
الاخيرة وبنائهم على ثالثها الاختصاص بالاول كما يوذن كلام بعضهم بالخلاف كالزبده وهو المحكي عن شيخ بعضهم ولا
وجه لتقديم الاشتراك المعنوي في مثله على المجاز بل هو المفهوم منها واضعف منه التفصيل بين الادا بالتعميم والقضا
بالتخصيص بل هو تحكم محض ثم لو ادرك من الوقت مقدار ركعة فهل الصلوة فيه ادا او قضا او ملفقه اقوال اظهرها
الاول للاجماع كما في الخلاف والنصوص المنجبر ضعفها سندا بالعمل ولانه لم يعلم القول بالفصل والتقريب منها يعرف بالتدبر
نعم لولاها لكان الثاني اظهر لخروج الصلوه بذلك عن الوقت مع توقيتها ولو ركعه فيه فانما دل على التوقيت انما هو
مثله بل لم يدل على توقيت ما وقع فيه الى ركعه لها بعد ذلك التطهير فتوله ومع ذلك لا يضر بالبطلان ثمرة في التعليقات
ثم هل يعتبر في صدق القضا تعلق الادا او لا قولان وظاهر النهاية التوقف والوسطا مختلفان من انه صدق القضا
على صدق الفوت وهو يتحقق بدون تعلق الحكم عرفا كما انه لو نام وغفل او سهى احد عن صلوة فيصدق عليه عرفا انها فاتت
عنه بل لو اغمي او المسيحي او الطفل الغير المميز مثلا فانه لا يصدق عليه انه فاتت صلوته كما انه لو عقل احد عن المتولي و
الاغنيا من معامله او حصل لها مانع منها يصدق عليه انه فاتت عنه ربحها بخلاف ما لو كان فقيرا فانه لا يصدق عليه فوت
الربح وبالجملة لما كان المدار على صدق الفوت وهو يصدق بدون تعلق الوجوب مثلا فيكون لم فبطل القول الاول

ومالم

في بيان ثبوت الحقيقة الشرعية في الادا والقضا والاعاده

ومالم من ان القضا حقيقة فيما فات وما لم يجب لم يفت كالثالث لعدمه وقد لزم القضا والاعاده من مستعملات الشايع
قطعا ويترتب عليهما ثبوت الحقيقة الشرعيه وعدمه الا ان من منعهم يظهر منه انهما من اصطلاحات الفقها وليس كذلك ولا
فارق بينهما وبين الادا وفي التقديم وان وقع الاستعمال عند الاوائل فلعله لارادة المعنى اللغوي منه فاتم ولا ينافي ما ذكرناه
ما ذكره الشهيد ان القضا اطلق على ما مر وعلى الاتيان بالفعل وعلى استدراك ما تعين وقته اما بالشروع فيه كالاعتكاف
او بوجوبه فوريا كالحج اذا افسد وعلى ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما يقال فيمن ادرك ركعتين مع الامام بعد
التسليم في السجدة والتشهد يقضي بعد التسليم وعلى ما كان بصورة القضا المصطلح عليه وهو فواتم في الجمعة يقضي ظهرا فان
ذلك استعمال واعم وكلامنا فيما هو حقيقة فيه واذ قد تحقق ذلك فنقول لنا على الاول عدم الدلاله الا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما
والاول ظاهر واما الثاني فلان المفهوم من الامر بالموقت كصل يوم الخميس انما هو الامر بايقاعها فيه وهو معنى بسيط لا تركيب
فيه الا ان يدل على الامر بجعل الصلوه مطلقا وبالجملة متعلق الادا امر بسيط اجمالي ايجابي لا يكون الدلاله على احدهما
تضمنا وبه يندفع ما قاله العضدي بعد احتجاجات الخصم على المشهور بان الوجوب لا يقتضيه ولكان ادا لكان سواء الحكم
ان يقول بان ادعي انه امر بالصلوه وبايقاعها في يوم الخميس فلما ايقاعها فيه الذي هو كمال المامور به بقي الوجوب مع تعرضه
فلا يلزم اقتضاء حضور الجمعة ولا كونها سواء فان ما ذكره من تحليل ان العقل الا من مقتضيات الخطاب والامر مع ان المدار
في الدلالات ليس على ذلك بل على المفاهيم العرفيه فهو خارج عنها قطعا واما الثالث فلان تعلق الحكم بشي في زمان لا
يستلزم تعلقه به فيما بعده او ما قبله كذلك ومثله الكلام في المكان والمفعول به والتميز ونحوها وعلى الثاني ان القضا
اعم مما تعلق حكمه بالادا كما مر فيكون حكم احدهما مذهبا على الاخر لكان مقتضيا للتخير ولكانا متساويين في الادائية ولزوم
عدم الاختلاف بين التقديم والتاخير والوقت في العصيان لعدم تعقل امتثال مع الترتيب ولا امتثال فيه ولو اعيد ما امر
من العضدي وضم اليه المسبوق لجاء على الاول بما ولا يجدي ضم الثاني ولا استصحاب الاشتغال واستدل على الاول بعدم الفرق
بين السابق على الوقت واللاحق كما لا يدل على الاول لا يدل على الثاني قضا للتسويه وبان الاوامر الشرعيه تارة يستعقب القضا
واخرى لا يستعقبه فلا اشعار للامر الدال على الامر بالاخص وبان ايجاب القضا كان باوامر بتعظيم ولا يلزم التاكيد والتاسيس اولى
منه وفي الكل نظر لمنع التسويه ومنع دلالة الاستتباع وعدمه لاحتمال كون احدهما بالدليل وبان التاكيد مما ينبغي كتب الفوايد
وما هنا منه التعجب من العضدي حيث بنى المسئلة على ان تركب الجنس والفصل وتمايزهما هل هي العقل او في الخارج مع ان
المقام ليس من قبيل المجرد الذهني القيد في الخارج والمعاني عن ماهية المامور به ولو ادنى النظر فقد عرفت ما فيه على
ان عقليه تركب الجنس والفصل وتمايزهما مما لا يشوبه شك ولا ريب والا لم يصح الحمل بهو هو مع الاغماض عن الجميع

في بيان [illegible] القضا الامر بالقضا الامر بالفعل ذا الوقت

الجزء هو الظاهر ولا ريب ان الظاهر ارادة الخصوصية والاجتماع وان قلنا بتعدده فانه لا يفرق بين ان يقول بالوحدة او التعدد
نعم على التقدير الثاني يمكن توهم جريان قاعدة الميسور فيه وبقاء اصل المدلول كما لو كان من باب الشرط و
المشروط ومنها احتمال ان يكون من باب الامر المطلق دون حصول القيد معه ومنها انه لو سلم التركيب لا ينحصر اتمام المبني عليه
على احد التقديرين على التمسك بالاستصحاب لاشتغال بمجمل التكليف بل بنحو القاعدة المشار اليهما وبان ايجاب المركب مستلزم
ايجاب جزئه وان كان فيه نظر ونعم ما قيل يرد على العضدي انه يجري دعواه في الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون
القضاء بالفرض الاول لانه انما يتجه ذلك انفكاك احدهما عن الاخر وعدم التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب انفكاكه لان
في بيان القاعدة كفاية في ذلك فيها فهم من كلام السابق لظهران مقصوده من مبني عليه ليس ما يتكفل باثبات تمام
المطلوب بل ما يتم به المطلوب ولو توقف تمامه على امر آخر كما اعترف به هذا المورد حيث بنى تمام ما ذكره على الاستصحاب
لا شغال ومن هذا يظهر بطلان ما اورد عليه ايضا من ان كون المطلق والمقيد شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء با
لفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون فرض الامر اثباتهما مجتمعا فاذا انتفى احدهما ينتفي الاجتماع وعلى ان
ما ال اصل الحكم ظاهر والمخالف مكابر في الاول بعدما سمعت لا استصحاب فانه كان قبل خروج الوقت واجبا فكان بالعيان
لم يكن موجبا للقضاء لكان ايجابا بالقضاء خلاف الظاهر وان المطلوب بالامر هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا بالامر ليس
من فعل المكلف وانما وقع ذلك مرة كونه ظرفا للفعل ولانه لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم لانه من احكام
وجوب الفعل وان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ولان الوقت كالاجل الدين
فكما لا يسقط الثاني بالتاخير فكذا الاول ولانه لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل في الوقت لا بعده وان الغالب
وجوب القضاء فلا بد من مقتضى والاصل عدم ما سوى الامر الاول وان الغالب في الاخبار القضاء على تقدير فوت الفعل
نبه فيتحمل عيرة عليه ويرد على الاول ان شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو مفقود هنا فان المفروض كون الامر
تعلق بشيء في وقت معين ففي غيره لا موضوع حتى يبقى الحكم ومثله الحكم في الحيض بعد العشرة وفي النفاس بعد ايام هكذا
وعلى الثاني انا لا نسلم انه لا يقتضي القضاء ولا عدمه فلا يلي من شيء خلاف الظاهر فيه مع انه لو شككنا في الاقتضاء لكفى ولا
يلزم منه ما ذكره وعلى الثالث كونه خلاف الفرض ولا ينافي عدم كون الوقت من فعل المكلف كون الوقت قيدا وشرطا في المطلوب
وانما تعلق الامر بايقاع الفعل فيه وخصوص الوقت الملحوظ فيه ليس من ضروريات وجوده ولو كان اعتباره من هذا الباب
لم يختلف الحكم بالتاخير بل بالتقديم وعلى الرابع انه ان اريد سقوط الاثم بخروج الوقت ما استقر قبله فلا وجه له الحصول النهي
في المامور به وان اريد ما لم يستقر كالوقت للمامور به لعذر فلم يكن عقاب حتى يرتفع ولذا اراد الاثم المتعلق بالقضاء وانما

لم يكن امر فلا عقاب على تركه بل انما يتعلق بفعله كما لو فعله بدون امر لكونه لا فعل كونه قضاء واقعا مع عدمه وعلى الخامس
ان اعتبار الزمان في الموقت ليس من باب كونه من ضروريات المامور به ولا يجوز التقدم عليه بل اعتباره من باب القيد
به فالمطلوب مقيد فلا يمكن ايقاعه في غيره مع انه يرجع الى الثالث في الحقيقة فلا يكون دليلا آخر وعلى السادس كونه قياسا
مع الفارق حيث ان اعتبار الزمان فيه لكونه وقتا لايقاع الفعل فيما بعده وان جاز تقديمه بالفحوى مع ان مدخلية الزمان
في مصلحة الفعل فيه معلوم بخلاف ما نحن فيه فانه من التعبديات التي لا طريق للعقل اليها فلا يمكن التعدي فيها عن مورد
الثبوت وعلى السابع ان السابق القضاء ما يكون استدراكا لما فات وهو المفروض ثبوته فلا مدخلية له بالامر ولا بالتاخير
وعلى الثامن ان الاصل معارض بعدم وضع الامر لما يقتضي الامر بالقضاء ولم يثبت خلافه مع ان القضاء لم يثبت في محل مسلم
بين الفريقين الا وله دليل وعرفه لا يحتاج وعلى التاسع تقديم اصل البراءة على مثله فانه حجة شرعية لا يخرج عنه الا بحجة
ولم يثبت حجية هذا الظن هنا على انه ما في افادته الظن بثبوت الاحكام في حكم المماثلات نظر كثيرا ما يشكل ومن بين ما في
ذكره التوني من ان التتبع يورث الظن بثبوت القضاء في كل موقت اذا كان طلبه لا مندوبا انه لا يكاد يوجد في الاحكام ما
تعلق به الامر في وقت الاداء وثبت الامر بقضائه على تقدير فوته غير صلوة العيدين والجمعة ونحوها فالظن يحكم بان منشأ تعلق
الامر الجديد هو الامر الاول وان الحاق الفرد المحتمل بالاعم الاغلب يوجبه ولذا استشكل هو بنفسه ونعم ما قال ليل واشد
فلا يبتنى عليه ابتنى فان مدارها انما هو على الاعم الاغلب ويبقى على الحكمين بل على جميع ما مر في وقع شيء منها قضاء ا
لعبادات والحكم في الامارة الموقتة ولو كانت الموقتة فيها يقبلها من العبادات والعقود والايقاعات لو اتى بالعمل بعد
الوقت في كالحج ومنها الى يوم الغسل بالقراح مع فقد الكافور والسدر بدلا عنهما وما لها الى غير ذلك ثم ما من بيان نفي
الاداء لا يقتضي نفي القضاء ولا نفي القضاء نفي الاداء واذا امر بالقضاء او الاعادة لترك شيء في المامور به او زيادة فيقتضي
فساد المامور به بل ما هو ماخوذ في مفهومهما شرعا فان القضاء استدراك لما فات لما ثبت كان الاعادة هي الفعل ثانيا لخلل
في الاول كما ريحي حمل كل على ما هو الموضوع له شرعا على تقدير علم ثبوت الحقيقة الشرعية لا ريب في ذلك فيما هو العمدة
في ثبوت الاحكام وهو الاخبار الصادقين ولاحتمال التعبد في الاعادة خلاف مدلول اللفظ اما نفي الاعادة والقضاء فيدل
على الصحة لا ستلزامه نفع الامر ولاحتمال كون الفعل الاول مسقطا ولا يكون ماموراً به خلاف الاصل والظاهر بحثا
لتالي لكونه اعم نعم ان كان له قضاء ونفاه يقتضيها دون العكس في الاخبار كثيرة اساني الامر بالشيء بشرط وجود شيء ليس
امرا بذلك الشيء بل الخلاف تحقيقا ونقلا مستفيضا ووجهه ظاهر وطريقا اذا كان مطلق الامر به يشتمل بما الامر بما يتم الا به وجوبه
مطلق في وجوبا والخلاف وتحقيقه يتم بتحقيق امور امور ان الوجوب بالاضافة الى كل واحد مما لا يتم الا به اما مطلق

ومنجز وهو ما لا يتوقف وجوبه عليها ومشروط ومعلق ويسمى مقيدا وهو ما يتوقف وجوبه عليه ولا يوجد واجب مطلق
الا وهو مقيد من وجه لكن لا يوجد واجب مقيد الا وهو مطلق كذلك اذ لا واجب وانه لا اقل مقيد بالبلوغ والعقل والقدرة
كما انه لا واجب الا وانه مطلق بالاضافة الى السعي في تحصيله فكل واجب مطلق مقيد وبالعكس الا ان اطلاق الواجب على المشروط قبل
تحقق شرطه ووجوبه مجازا باعتبار ما يؤول اليه فان الاطلاق المشتق على ما سيقع مجاز كما في محله فلا حاجة الى تقييد الواجب
المطلق كما في كلام من صرح بالعنوان بان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب الا ان يدعى ان لفظ الواجب في الاصطلاح
تجرد عن المعنى العام لحدث وصار حقيقة فيما تعلق الخطاب في الجملة كما جنح اليه بعضهم وغير شك وكذا لا حاجة الى زيادة
وكان مقدورا كما في كلام بعض لعين فان الواجب بالنسبة الى القدرة مشروط لا مطلق الا ان يفسر المطلق بما لم يقيد في اللفظ
فيخرج منهم من عرف الواجب المطلق بما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك والمقيد بما قيد وجوبه
بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك ولو ابدل فيهما قيد الحيثية بان يقال ولو كان في العادة او في نظر الآمر لكان
حسنا لعدم الحاجة الى الاول لا انسباق الذهن اليه في مثله بدون التصريح به ولذا استقرت طريقة المناطقة على الاكتفا
به في الحدود فيما يختلف بالاعتبار والحاجة الى الثاني لانقسام مقدمة الواجب المطلق الى ما يتوقف عليه وجوده كالايجاد
لتحصيل الكلي او صحته كالطهارة للصلوة على الاقوى او العلم بوجوده كالطهارة بكل من المشتبهين بالمضاف والجمع بين
الوضوء والتيمم مع نقل الاباحة احدهما الى انه يمكن ارجاع الاخير الى مقدمة الوجود لو قلنا بوجوب تحصيل العلم كما يرجع بمكن
ارجاع سابقه اليه على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيح الا انه لا يتم مطلقا بل في وجه كالاول ولو ورد على الحدين
بانه لا يخفى ما فيهما انه لم يعتبر فيما قيد به الوجوب نفيا واثباتا في الاطلاق والتقييد كونه مما يتوقف عليه وجود الواجب بل هو
اعم وهو ظاهر معنا احدهما على ما ذكر ينتقض الاول عكسا على الاضهر ومعنا على الاقوى والثاني عكسا على الوجهين وانه صح بانه ان اريد
في التعريف ما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده انه كان فلانا الشيء موقوفا عليه ولم يقيد الوجوب به فلم يكن التعريف
جامعا لانه اذا كان شيء غير مقيد وجوبه بشيء ولم يكن هذا الشيء موقوفا عليه له فهو مطلق بالنسبة اليه مع انه لا يصدق
عليه تعريفه هذا التقدير وان اريد ان المطلق بالنسبة الى شيء ما يصدق عليه هذا المعنى بالنسبة اليه فذلك ما ما لم يقيد
به سواء كان موقوفا عليه له او لا او قيد به لكن لم يكن ذلك الشيء موقوفا عليه له فلم يكن مانعا لانه اذا كان شيء مقيدا بالنسبة
الى شيء لم يكن موقوفا عليه له يصدق عليه هذا التعريف مع انه ليس بمطلق بل هو المقيد قطعا واما التعريف الثاني فا
لوجهان فيه يرجع الى معنى واحد وعلى الوجهين لم يكن التعريف جامعا لانه اذا كان شيء مقيدا بما لم يتوقف وجوده عليه فهو
مقيد بالنسبة مع انه لا يصدق عليه التعريف وهو ظاهر وفيه نظر فان المقصود من الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المقدمة

بل هو اصطلاح

في بيان ان الامر ظاهر في الاطلاق دون الاشتراط

بل هو اصطلاح عنهم فلا ينتقض الاول جمعا نعم بتعميم الوجود كما مر **الثاني** ان الامر ظاهر في الاطلاق دون الاشتراط للتبادر
والتقبيح على الواني المامور بالامتثال باحتمال الاشتراط وقيد احتمال التقييد بالاصل بل بما فاته الحكمة ايضا حال الا للسيد
في غير السبب فجعله مشتركا بينهما معنويا على الاستعمال لعدم الجواب عنه اولى كونه عاما ولا سيما اذا تردد بين الاشتراك
والمجاز وفي الاستثناء ما يأتي ويمكن فيما لو ثبت للواجب شرطا في وجوبه ان يتوقف في كونه شرط الواجب اما الوجود
بحسب العمل بالبراءة او بجعله شرط الوجوب للاصل من دون معارض ولما في الذكرى فتم لما ذكر علم الاشتراط الملحق بالوجود
وغلبة الاستعمال جعله حقيقة عرفية وفيه نظر

في بيان ما ينبني عليه النزاع في المسئلة نفيا واثباتا

الثالث انما ينبغي ان يبتني النزاع في الدلالة له نفيا واثباتا على دلالة الخطاب
اذا العقل شرط لتعلق الخطاب او الاول لضمه الثاني سواء كان كاشفا عن الارادة او الاعتقاد فان الخطاب او لم يؤت في
الاثبات اصلا لا يصح العنوان بوجه وهو الظاهر واما لو اريد يكفي في اثبات الاصل المذكور مدخلية الخطاب وان لم يكن مستقلا
في الافادة وهو ايضا ظاهر وعلى تقديره فلا يخلو اما ان اسناده اليه اما لكونه مثبتا له ولو بدلالة الالتزامية العرفية الكاشفة
عن ارادة الامر وحجيته ظاهر لانه داخل تحت الظواهر العرفية فيشمله ما دل على حجيتها او لابد لاحظه مقدمة ما حينئذ تكون
حجة سواء كانت عقلا قاطعا او نقلا يكون حجة ويلي بهما المدعي سواء كان من باب الكشف عن الاعتقاد او الارادة لكون
مثل حجة شرعية قطعا فان المقدمتين ان كانتا حجتين فما يترتب عليهما يكون حجة اما لو كشف عن الارادة والقصد من الخطاب
ظاهر واما لو كشف عن الاعتقاد فلانه على هذا التقدير اما ان يكون مقتضيا حسنا او قبيحا لا سبيل الى الثاني والا لزم جلب القبيح
على الشارع فتعين الاول وعليه لا يخلو اما ان يريد الشارع مقتضاه ممن فهمه او لا والا لزم ذلك لا طريق الى الاخير
للزوم القبح على الحكيم بارادة القبح او الرضا عليه فتعين الاول وقد ان يثبت المدعي بدليل آخر كالعقل ولكن بشرط افادته تعلق
الامر بذي المقدمة فهو حجة ايضا على الثاني ابطال الكلية على المبنى اثبات الجزئية كفايتها الظاهرة فبان بذلك ان ما في بعض
كلمات الاوائل من ان النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بامر كالكون ونصب السلم والتدرج
درجة درجة وهكذا انما لا ينبغي ولا سيما مع نقل ان فيهما معنى اي للاسئلة ان العقل وهو ان العقل يحصل من العقل ثم
قال والى هذا ينظر استدلالهم الآتي على وجوب مطلق المقدمة فانه يمكن ان يفيد لمدعي ذلك يقول بان ما لا يتم الواجب

في بيان الوجوب المتنازع فيه انما هو الوجوب الشرعي دون اللابدية المعبر عنها بالوجوب الغير المستقر

يوصف بالوجوب المقدمة ولذا عنونه الاكثر به **الرابع** ان الوجوب المتنازع فيه ليس بمعنى الابدية المعبر عنها بالوجوب
غير المستقر لا يزيد على معنى المقدمة ولذا لم يختلفوا في ثبوته ونفي عنه الخلاف بل هو الوجوب الشرعي فانه لا تالث لها ثم على
تقديره هل المراد منه الوجوب بالغير او النفسي وكلام مقتضى كلامهم الاول فان جميع ما يأتي مما استدل به لا يفيد ازيد من
ذلك فان مناط الدلالة في الجميع انما هو تنشاء من توقف وجود الواجب عليه وهو لا يفيد غيره فاقل ما لابد لهم من القول بانها

والبحث هنا في انها الني على ما يفرع وعلى تقدير الوجوب الغيري هل يلزم منهم القول بترتب العقاب لا جل تركه بتقصير استنادهم الى ذم العقلاء على ترك المقدمة مطلقا وعدم ورود احد عليهم بان ذلك ما لم يقل به احد ونحوه بل قال المانع ان كل من قال بالوجوب قال بالعصيان نعم صرح بعض من عثرنا من الموجبين بعدم ترتب العقاب على تركها وانحصار العقاب على ترك ذي المقدمة معللا بان غاية ما علم من الادلة الدالة على ان الامر للوجوب هو كونه بحيث يكون تركه سببا ومقتضيا للعقاب واما ان ذلك العقاب لنفسه او لقضائه الى ترك واجب لنفسه فما لم يقم عليه حجة ولا دل عليه دليل وفيه نظر فان ترتب العقاب من اللوازم العقلية والشرعية فيما يجب اتيانه لا الاوامر الا منه الا اللغوية فان الواضع انما وضعه للطلب الشرعي سواء عوقب على تركه او لا ولا يلزم من بناء الامر على عدم العقاب ولا ارادة الطلب الذي يجانبه هو ظاهر ما دل عليه شرعا لزم الوجوب بنفسه كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان مفاده ثبوت العقاب على العصيان وهو من لوازم الطلب على مدخلية له بكونه مطلوبا لنفسه او لغيره وهو ظاهر لا فرق بينهما ولا بين طلب الصريح وغيره لعدم مدخلية الصراحة وعدمها في ذلك فاذا ثبت الطلب ترتب عليه لازمه فان اللازم لا يفارق الطلب الصراحة فلا يختلف نعم يتجه ترتب العقاب عليه مما لا ريب فيه فان لو قيل به يلزم ترتب عقابات غير متناهية على ترك واجب واحد كالصلوة فان لها شرايط ولشرايطها شرايط وكذا اجزاءها اجزاء وهكذا فيلزم وجود كل واحد واحد وهذا يظهر في الجزء الواجب واجزاء اجزائه وهكذا وهو مما ينفيه العقل والنقل بل كل ذي مسكة بل لا يلتزم به احد وهو مما يدل على بطلان ترتب العقاب على ترك المقدمة كما يدل على بطلان وجوبها ثم على تقدير ترك المقدمة هل يترتب العقاب على تركه او على تركه وترك الواجب الاصلي قولان لكن الاظهر ان ترتب العقاب على الاول فقد ظهر واما على الثاني فاظهر فان ما دل على ترك الواجب لو لم يعم مثله فلا يترتب على ترك الواجب الاصلي الا الحق الاحق كون الواجب الاصلي على هذا التقدير غير مقدور ولا يترتب عليه عقاب وجوابه ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بالواسطة مقدور فلا يلزم من ترك المقدمة عدم مقدورية ذي المقدمة فيترتب عليه العقاب وعليه يدل تطرق اهل الكتاب والسنة حيث نعم فيهما تارك الواجبات من الكفار وغيرهم مع انهم بالادلة الترك صاروا غير قادرين على ما نعم بل على هذا لا يمكن ان يعاقب على ترك واجب اصلا وهو ظاهر ثم القول بالوجوب هل يفرق مع سائر الواجبات في الاجتماع مع الحرام قولان للثاني ان وجوب المقدمة من باب التوصل يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب ولما بطلان فلا نعم يحكي ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ويرد عليه انا لو قلنا بجواز الاجتماع فلا يفرق بين التوصلي

وغيره كما قلنا بعده نعم لما كانت في التوصليات ينقطع الخطاب بايجاد الغاية بغير المأمور به ولا يختلط بينه وبين الاجتماع مع ان دليل الثاني يجري فيه كما يجري في غيره فالتفرقة تحكم ويقارب الى ما صاحب المعالم وكلامه معزل عن الدلالة عليه بل لا يوهم ذلك مليل النظر في الخامس ما يتوقف عليه الواجب فالمدخلية في وجوده وهو اما سببا او شرطا او مانع يحكم وقد مر الكلام في الاول واما الثاني فهو لغة على ما في القواعد الشهيدية العلامة لكنه خلاف ما صرح به تلامذتها اللغويين كالجوهري في الفروق اللغوي والفيومي والطريحي بان ما هو بمعناه الشرط بالسكون فالمفهوم من الجوهري كونه بمعنى الالزام والالتزام وفي القاموس هو الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه والاول مرجح عليه عرفا فانه ما يتوقف عليه وجود الشيء وفيه نظر ظاهر وفي الاصطلاح عرفه في الاول بما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا اشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره فالاوضح بالاول المانع وبالثاني السبب كالحرز بالثالث عن مقارنة وجوده لوجود السبب او قيام غيره الوجود او العدم لكن لا لذاته بل لامر آخر وبالرابع عن جزء العلة فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده ولا عدم الا انه اشتمل على جزء المناسب فانه جزء المناسب مناسب ويرد عليه لو تم استدلال القيد الاول بقوله ولا عدمه فان بدونه المانع مع كونه لخطر او العكس وعدم انحصار فايدة القيد الثاني فيما ذكره لخروج المعد به فلا وجه للحصر بل جزء السبب الشرط فان الظاهر من اللزوم كونه لذاته لا بتوسط امر آخر واللزوم فيهما بواسطة الشرط والسبب الخالي الرابع مع ان صرح بعضهم بدخول ما احترز به عنه اولا لانه لا ينقض بجزء الشيء وكذا الثالث لكفاية الحيثية عنه مع لزوم اعتباره لولاه فان الشرط يمكن ان يكون علة للآخر كالطهارة فانها سبب لحصول الحالة المعلومة في النفس وشرط للصلوة مثلا فبذلك ينتقض تعريفا الشرط والسبب ولا يندفع ذلك الا باعتبار قيد الحيثية ومتى جاز الاكتفاء به في دفع هذا فانه في ذلك على انه لولا هما لما كانا ثابتين فانه لا يصدق عليه انه يلزم من وجوده وجود او عدم فان اللازم انما هو لشيء آخر لا لذاته مع انه لو احتيج الى اعتباره لما ذكره لا احتيج الى اعتباره لما ينافي وجود المشروط فان يصدق عليه الحد فلا وجه لحصر الفايدة فيما ذكره ومثله يرد على ما ذكره في القيد الثاني هذا مع انه عد قبيل ذلك من خاصة الشرط انه يلزم من عدمه العدم لا من وجوده الوجود وهو لا يجامع عليه واما الثالث فيدخل فيه المعد بل جميع ما مر وغيره من جزء السبب والشرط والواجب وعدم موانعها الى غير ذلك وكل واحدة منها ينقسم الى مقدمة الوجود والصحة والعلم ويمكن ارجاع الاخيرين الى الاول لكنه منه كما ينقسم الى الشرعي والعقلي والعادي والى ما يكون مقدمة للحكم او الموضوع لكن المراد في القسم الاخير هنا هو القسم الثاني منه اذا تقرر ذلك فنقول اختلفوا في وجوب المقدمة على اقوال ثالثها الفرق بين الشرط الشرعي وغيره فاوجب في الاول دون الثاني ورابعها الفرق بين السبب وغيره وربما نسب ذلك الى السيد وفيه نظر والمعتمد ثانيهما

بيان في ان مقدمة الواجب اما يكون سببا او شرطا او ما في حكمه لما له مدخلية في وجوده وفي تعريف الشرط

فيه رد على الشهيد الاول

وما قالت لنا الاصول ولى بر الشيوع والتوانى عن الصانع الشريعة في مسئلة لا عدم الوجوب كحرمة القياس فان الحكم
مما يعم به البلوى جدا حتى صار الكلام فيه مشهورا في عصر الصادقين ع ففي مسئلة حكم السفر والعطوفة بالبيان والتنبيه
كان العادة تحكم بكثرة السؤال والفحص عن تفصيله ولو كان وجوبها فصل احتمال عدم دلالة الخطاب على الوجوب بوجه
اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام البين بالمعنى الاخص فللغفلة عن المقدمة عرفا وعدم الشعور بها حال الامر بذي
المقدمة فضلا عن حكمها وهو مما لا يشوبه شك وريب ومع انه لشك في الجميع يكفي وهو حاصل قطعا واما البين بالمعنى
الاعم فلان غاية ما هنا ان خطاب بذي المقدمة وكون شيء مقدمة له وبعد ملاحظة الجميع لا يلزم الوجوب فان وجوب
الشيء اما باعتبار تركه قبيحا في نفسه او باعتبار العصيان من اجلها وباعتبارهما معا والكل منتف اما الاول فلجواز اختلاف
الواجب والمقدمة في الحسن والقبح الذاتيين بلا ريبة كما هو ظاهر واما الثاني فلعدم صدق العصيان ولا امتثال بترك
المقدمة وفعلها والا لترتب على كل خطوة في السعي الى الحج عصيان وبفعله امتثال وهكذا الامر بالنسبة الى سائر المقدمات
وبطلانه غني عن البيان ومنه يعلم حكم الثالث نعم غاية ما يستنبط من ملاحظة ما مر كون المقدمة مطلوبة تبعا وهو لا ينفع
لعدم استلزام ذلك اتصافها بالوجوب لما مر وايضا لو وجبت لامتنع التصريح بعدم وجوبها عند وجوب ذلك الشيء والا
لزم التناقض واللازم باطل لا بالقطع بصحة التصريح بايجاب غسل الوجه ونفي وجوب غسل جزء من اجزاء الراس وان توقف
وجوبه عليه وهكذا سائر المقدمات العادية بل الشرعية والعقلية نعم لا يمكن التصريح بعدم الاباحة لكنه غير المدعى كما ان الاحكام
عندنا منوطة بالمصالح فلا يبعد اختلاف الشيء وما يتوقف عليه في الوجوب وعدمه بالنظر الى الحكم فيها في وجود المصلحة وعدمه
والعلم بالتوقف فلا يصلح لاناطة الوجوب به كما في صحة التصريح بجواز ترك المقدمة من الشارع بل مطلقا مع انه لو كانت واجبة
لامتنع وهو ظاهر وبالجملة لو قيل اني اطلب منك المأمور به ولا اطلب منك مقدماته الاخص فيها ولا مصلحة يعز بها لم يتناقض
نعم هو مما لا بد منه في اتيان المأمور به فلا تنافي قطعا واما ما اعتذر من الامتناع بحمل التصريح على الاستثناء ضعيف كالتزامه
مع القول بعدم الوجوب بانيا على استلزام الخطاب لا دالة بها ضمنا بالتبع بمعنى انه لا يرضى بتركه منها من باب دلالة الاشارة او فادتنا
بين الشرع والعقل في ذلك فيجعل جواز الترك من احكام العقل وفي الشرع معللا بتعلق الخطاب به بحيث لكونه مستفادا من العقل
فلا يقع من الحكيم تجويز اطرافه حكم العقل والشرع اما الاول فانه لا يخ اما ان ينافي وجوب الشيء عدم وجوب مقدمة عقلا
ولا فان كان الاول فلا يمكن الاستثناء لاستلزامه عدم وجوب ذي المقدمة وان كان الثاني فلا وجه لوجوبها لكون الخطاب
بذي المقدمة اعم فلا يدل على وجوبها وهو ظاهر ولذا قيل كل من قال بالوجوب قال بالامتناع وكل من قال بعدمه قال بعدمه
فقياسه على الاستثناء قياس مع الفارق نعم لو كان دلالة لفظية من قبيل صيغ العموم لكن بطلان ذلك بين لا يستره فيه واما

الثاني

الثاني فان دلالة الاشارة في الثاني وقد عرفت عدمه لا ينافيه دلالة التبعية فانه لا يجدي في الثاني فيه فان بلا اختلاف الحكم
في جواز التصريح بتركها وعدمه فانه منوط على ما هو المقصود لا اصلي دون التبعي الذاتي دون العرضي فان الثاني مما لا يصح ان يجعل
مدار الحكم فان الحكم يتعدد بتعدد الطلب بل مطلوب فهو مفقود هنا بل الطلب والمطلوب واحد والاضافة متعددة وليس
ذلك كتعدد الاحكام والوانها الشرعية كوجوب التوجه الى القبلة واستلزامه امورا لا تحصى وضعا وجدة فلا يتعدد بذلك
الحكم فجعل النفي باعتبار والاثبات بالاخر فاسد فصح التصريح بجواز تركها بالاعتبار الاول وان لم يصح باعتبار الثاني و
اما الثالث فان استفادة الحكم من العقل لا يستلزم ان يكون استفادته من الشرع عبثا لجواز تعاضد العقل بالشرع بل شيوعه
حتى مثل اكثر الاحكام منه فلا وجه للتفرقة وما يوهم بان اصالة البراءة يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه فهو من العجب فانه لو كان
مع ملاحظة الامر بذي المقدمة فالحكم للعقل بالنفي مع دلالة الامر ولو كان بدونها فالعقل والشرع سواء مع انه لا يتم فيما كان الحاكم
بالوجوب العقل واستدل بانه لو كان واجبا لزم علم الموجب به لان علم المكلف بما كلف به شرط في التكليف واللازم باطل لانا كثيرا
يأمر بشيء مع الذهول عما يلزمه ولا يصح فعله بقرينة عليحدة واللازم باطل اجماعا بان الملازمة ان فعل الواجب عبادة وكل عبادة
لا يصح بدون النية وهو ظاهر ولكان مقصدا شرعا والا لزم التكليف بما لا يطاق والتالي باطل اذ لا تعدد لها شرعا ولكان
زيادة على النص والزيادة على النص نسخ باطل ولترتب الثواب عليه والتالي باطل ولصح قول الكعبي بانتفاء المباح وان كل مباح
مباح واجب واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المباح مما لا يتم من الحرام منهيا العقوبات كثيرة مع ان الاعتبار
يقتضي العكس ويرد على الاول منع لزوم العلم به فانه يلزم من ذلك لو اريد انه مقصود المتكلم من الخطاب بحيث لو ما اريد انه انما
يلزم وان لم يكن مقصودا للمتكلم ومشعورا به فكلا فان الحاكم باللزوم انما هو العقل لا الخطاب لمناسبة اليه فليه فيها
للزوم ولا يحتاج حجة ما يستنبط منه فيما يقصد منه فانه اذا ضم الى الخطاب مقدمة عقلية او نقلية يحكم بعد ضمها على الحكم كدلالة
الاشارة يكون حجة بل لو كان الحكم لازما بينا للخطاب يكفي كاندراجه في الظواهر اللفظية هذا مع ان الشعور هنا حاصل وعند
بطهر الجواب عن حجة اخرى لهم وهو ان الواجب متعلق الخطاب وما ليس بمتعلقه ليس بواجب بحكم عكس النقيض والمقدمة ليست بمتعلق
الخطاب ضرورة ان الامر الوارد بوجوب الفعل ليس له تعلق بمقدمة وعلى الثاني منع كونه عبادة بل هو من الواجبات التوصلية
وهو ظاهر ولا ينافي وجوبه عدم اشتراط النية فيكما ذا الدين ورد الوديعة وعلى الثالث منع الملازمة لو اريد من التعدد فوق
ما ثبت وبطلان التالي لو اريد عدم الاكتفاء بما ثبت فان مقتضى الدليل لزوم ما يتوقف عليه الواجب وهو مقدر بالعقل وعلى
الرابع ان وجوب المقدمة ليس بزيادة على النص بل هو مثبت بالنص فان القائل به يقول انه مدلول تبعي للامر ومع ذلك ليس
منافيا لوجوب المقدمة حتى يتحقق شرط النسخ وهو ذلك الحكمان متقاربان فكيف يكون احدهما ناسخا للاخر ومع جميع ذلك

لكان متفاوتا فان فكيف يكون احدهما ناسخا للآخر ومع جميع ذلك الزيادة على النص ليس نسخا مطلقا لو كان لا يكون باطلا مطلوبه جزما
لنا من المسامحة في التعبير فان اصل الدليل ملحوظ من الاحكام دونه هكذا الزيادة على النص نسخ ونسخ مدلول النص لا يكون الا نسخ
آخر ولا نص فلا يرد عليه الايراد الا هو وعلى الخامس التي امر بالثواب فانه متعهد بوجوبه هو دلبه وعلى السادس منع الملازمة
وهو على التقدير الاول ظاهر فان اقتضى فانا نلتزم ان كل ما هو مباح بالذات فهو واجب بالعرض وهو غير ما ادعاه الكعبي على التقدير
الاول مع انه غير ممنوع فان الحرام كثيرا لا يتوقف تركه الا على الصارف عنه فلا يتوقف على فعل سواء كان مباحا او لا واظهر صحة
منع الملازمة على التقدير الاخير انه لو قيل بعدم التوقف ترك الحرام على فعل الضد مطلقا بل على الصارف فقط فما بالصلاة مع عدم
المقاومة لكن بطلان الملازمة اظهر وبيانه تحقيقه مع ما ينفع المقام في الاشارة الاخيرة وعلى السابع ان العقل لا يقتضي ملازمة ما
لو سلم فان التارك للافعال العديدة يترتب عليه استحقاق عقوبات عديدة والتارك له لا يترتب عليه الا استحقاق عقوبة
واحدة قطعا ولا مخالفة للاعتبار في ذلك فان الاول لم يترك الا امرا واحدا بخلاف الثاني فانه خالف اوامر عديدة كما لو كانا
بعيدين عن المأمور واحدهما اتى بالمقدمة وترك الوصول والآخر تركهما ثم لو كان لاختلاف الاحوال في السهولة والصعوبة
يؤثر في عظم المعصية وصغرها فيحكم الاعتبار باختلاف العقاب ايضا في مثل هذا الجهان كما هنا ونحن انفردنا باحدهما عن الآخر
وعلى الاول ولا مخالفة للاعتبار في شيء منها وانما الكلام هنا في لزوم استحقاق العقاب كما على تقديره ونحن وهو مما لا يحكم
الاعتبار بخلافه وهو ظاهر كيف وياتي ذلك لو علم هل يجب بالمقدمة فانه على هذا ايضا ان يتساوى العقاب لتساوي المأمور
به على تقديرين ويخالفه الاعتبار بالاختلاف وعليه فلا مفر الا بما ذكرنا ثم الامر ينبغي ان يناط الثواب لاختلاف الثواب والعقاب
على نفس المأمور به وهو مما لا يؤثر فيه الاختلاف فما كان فيه وفيه يبقى صحة القلب عليهم بنظر ما كان يؤثر الثواب على التقديرين
اما متساو او مختلف ولا مخالفة للاعتبار والثاني لو حملنا المأمور به على التقديرين فالجواب الجواب وللقول الآخر وجوه
منها الاجماع كما في نهج الحق حيث نسبه الى الامامية وهو المحكي عن جماعة منهم السيد والغزالي والآمدي وعده الوطني بديهيا
ويحتمله كلام الطوسي والحاجبي والعلامة في النهاية نسب الخلاف الى السيد وكلام السيد غير دال على الاجماع فيما نحن فيه كما ان كلام
الغزالي في المصطفى والآمدي في الاحكام غير دال عليه نعم في الاحكام انعقد الاجماع من الامة على اطلاق القول بوجوب تحصيل
ما اوجبه الشارع وتحصيل ما هو يتعاطى ما يتوقف عليه ووجوب تحصيل ما ليس بواجب تناقض وظاهر عدم استلزام هذا
الاجماع للمدعى اذ ان اريد بتحصيل ما اوجبه الشارع ايجاده على كمال الحال اريد غيره فغير مسموع ووجوب تحصيل ما ليس بواجب
تناقضا بل هو من المتنازع فيه ومع ذلك الاجماع في مثل هذا الكشف عن قول الحجة لظهور ان حصوله بين ارباب الاصول
خاصة من دون ان يصل من ارباب العصمة او يكشف عن قضائهم بل يمكن مع ذلك ايضا قال بعض المحققين الجواب مع

حجج القول بوجوب المقدمة مطلقا

انعقاد

انعقاد الاجماع في محل الخلاف والبداهة عند عن الجواب بل لو كانت على ظاهرها والا فلا مدعى فيها وبها يمكن ان يستشهد
نعم يدل الاجماعات المنضم الى ما يأتي وعدم الوجوب ومنها انه لو لا المجانبة تركها فان بقي الواجب واجبا وبما الكفي بلزوم
الاول وفيه نظر والجواب ان تجويز الترك لو اتى في سلب القدرة فالوجوب لا يرتفع فانه لو تركها عصيانا لزم ما ذكره
ولا يلزم من وجوبها الوجوب نفع ولذا قيل وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول ولو قيل من تبيينها فانه على الاول قد
اتى التجويز من الامر سلب القدرة فيصح منه الامر بمحال وفي الثاني فان الفاعل قد يجعل نفسه غير متمكن من الفعل فلا ينافي التكليف
قلنا الذي ينافيه تجويز الامر لها واما التجويز فلا فان المقتضي ما يقابل الوجوب فانه المتنازع فيه وهو الذي يقسم به الفعل
باعتبار وقوعه متعلق الارادة الاصلية المفهومة من الامر والنهي وما في معناهما فلا ينافي ذلك اجتماعه مع المطلوبية تبعا
لتبع فيجوز ان يكون طرفا الفعل متساويين في نظره دون الوجوب ولذا لا يصدق على الاتيان بها الامتثال ولا على المخالفة العصيان
فلو قيل اذا كان الفعل غير متمكن منه فلا فرق في قبح التكليف فان التكليف حينئذ سفه وعبث سواء كان الباعث على سلب القدرة
الآمر المأمور او الامر قلنا كلا فان الذي التكليف به هو كون الفعل بحيث اذا شاء فعل واذا شاء لم يفعل فلو فعل المأمور الفعل
بحيث لا يتمكن منه لا ينافي العقاب على تركه قطعا بل انما يحسن طلبه عنده في اوامر الشارع التي هي من قبيل اوامر الاطباء مقصود
منها بيان مصالح المريض لا الملوك غير مستبعد فان ارادة فيها تجري الى العلم بالاصلح ونحوه بخلاف الثاني فان المقصود منها
طلب النفع للآمر وهو لا يتحقق الا بوقوع الفعل في الخارج فاذا امتنع الوقوع قبح الطلب للامر لو امكنه كما يشهد له العرف قطعا ثم
ان نختار الشق الاول من الدليل وهو بقاء الوجوب على تقدير ترك المقدمة ومنع عدم صحة العقاب على ترك الفعل بل ارادة
الفعل ولو ضاق الوقت في كل يصح اختياره عدم الوجوب حينئذ على تقدير الآخر ومع ذلك يصح العقاب على الترك قطعا فانه يتوقف
على تعلق الخطاب في جزء من الوقت وان كان سابقا فانه يصح طلب الفعل منه بعد عدم التمكن منه فلا ينافي التجويز المذكور
والقول بعدم الوجوب رأسا لا عقلا ولا عرفا ولا شرعا ومنها انها لو لم تجب لصح الفعل بدونها وهو محال لامتناع وجود
الموقوف بدون الموقوف عليه وهو كما ترى فان من نفى الوجوب لا يلتزم صحة الفعل بدونها بل الاحتمال الابدية مع انها مسلم
ثبوت ومنها ان المقدمة لابد منها في الفعل فيمتنع تركها ويمتنع الترك ولا يجب الواجب مامور به فالمقدمة مامور بها
وهو عجيب فان منع الترك اعم من الواجب لتركه والشرط فلعله اراد الاول فمنع كون المقدمة منه بل هو اول النزاع ومنها ان
العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا وجوابه ان الذم على ترك ذي المقدمة لا المقدمة كما يشهد به الفطرة السليمة بل لا يتعلق
صحة الذم عرفا على تركها الا ترى انه لا يصح ان يقال لتارك الحج لم تركب الخطوة الاولى ولم الثانية والثالثة وهكذا بل يستقبح ومنه
يبين الجواب عن دليل آخر لاحدهما انه اذا امر المولى عبده بالصعود على سطح في ساعة معينة فامتنع العبد من هدم

البناء بينه العقلاء ويعبرونه على الهدم المذكور من غير توقف لانه يذمه على الهدم ليس لذاته بل لكونه موصلا
الى ترك الصعود لانا نقول اذا ثبت الذم عليه ثبت ايجاب نفسه ولما كون الذم عليه معللا باتصافه بصيغة الايصال الى شئ
ما لا يقدح في ذلك كما لا يخفى ولا نعوا ان العاقل الخالي عن الاغراض يمنع عن الهدم المذكور نهيا الزاميا والنهي لا يكون
من مثله الا بكونه الداعي الحكمة فلا يكون الا القبح الذي في نفسه كما نقرر في غير هذا المحل فيكون الهدم المذكور قبيحا فيكون
نقيضه واجبا منها ان الاحكام منوطة بالمصالح لديهما عند العدلية وغايته عند غيرهم والمقدمة لكونها وسيلة الى الواجب
المشتمل على مصلحة الوجوب مشتملة على تلك المصلحة بعينها فيجب تعلق الوجوب بها وهذا الاشتمال مفهوم من تعلق
الخطاب بالواجب المطلق فيكون وجوبها مفهوما منه تبعا وفيه ان كون شئ وسيلة الى الواجب المشتمل على مصلحة لا يستلزم
اشتماله على مثل ذلك الاشتمال بعينه اصحو مما يؤتى في الوجوب بل هو عين المتنازع فيه كيف والواجب مشتمل على نفع
حسن في نفسه ولا يشتمل المقدمة على ذلك وما يؤتى في العقاب الاول دون الثاني فلو ذكره من ان هذا الاشتمال مفهوم
من تعلق الخطاب بالواجب المطلق مع كون ذكره مستدركا فاوله الكلام وممنوع اذ اراد الاشتمال على الحسن وان اراد غيره فلا
يجدي كما ان ما ذكره من ان وجوبها مفهوم منه تبعا لا يجدي لو اراد ما لا يترتب عليه الامتثال والعصيان والعقاب وغيره
لم يثبت وبالجملة اشتمال الشئ على حسن وقبح في نفسه يوجب الامر والنهي ولما فيما نحن بصدده فيكفي الامر بما يتوقف عليه ذلك
من تركه ومنها ان ترك المقدمة يشتمل على مفسدة قبح لاقتضائه ترك الواجب وهو قبيح لاقتضائه ترك الواجب فهو قبيح لاقتضائه
ترك الواجب وهو قبيح ومقتضى القبح قبيح فيحرم فيجب الفعل وهو مفهوم من الامر بالفعل فالامر يدل على وجوبها تبعا وفيه انه
انما يتم ان قلنا بوجوب المقدمة والا فلا وانما قيل وهو مفهوم من الامر فيستدرك انا لا نعلمه لا الامر بل لا التزام البين
بالمعنى الاعم ومناف لسابقه اذا اراد الاقرب منه مع انه لو تم لكان دليلا مستقلا لا يحتاج اليه ومنها ان نكاح المشتبهة بالحرام وليس
امد التويين المشتبهين في الصلوة مع وجوب مستبق الطهارة واستعمال الماء الاناءين ويحق للحرام وليس ذلك الا لوجوب
الاجتناب بالحرام والنجس ويتوقف اجتنابهما بهما الا في ولا نلوم النهي من جهة ان تركه وسيلة للواجب كانت كما هو صوتا بالاحق
من تلك الجهة وجوابه ان الحكم فيهما مبني على القول بالوجوب فيكون مصادرة ومنهم من نفى الوجوب فيهما مطلقا بناء على
ان الواجب هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام الواقعي وفيه نظر فلمحل يأتي مع ابتنائه اي الثاني وهو اعتبار الجزم بالنوع
في علمه مع التشريع والبدعة ثم اعترف التمسك بالثلاثة الاخيرة من الحجج بانه يكفي الحدس فيها الا انه قال الا ان المسألة ظنية
لا يبعد الاكتفاء فيها بهذا القدر فالظاهر الوجوب ويلوح منه ان وجهه انه لا يلزم وجوب في المقدمة على وجوبها مثل ما لا بد
صيغ العموم على مدلولها في نحو القبح فلانه كالتخصيص في العموم فساده ظاهر بل فيه لم يقل به احد وفيه نظر فان

اختيارا

اختيار البهائي ايضا فانه اما ان اراد الدلالة لعدم فتاويه فيما ذكر في بيان الدلالة فيها مع ان منشاه عن البيان وان اراد الدلالة
عقلا ودونها للتخصيص فيناقيه ان وجوب التي اما ياتي عدم وجوب مقدمة عقلا او فعلا الثاني لا دلالة وعلى الاول ياتي التخصيص
عقلا انه كما يشهد به تقريب الدلالة فيها بل فيما هو المعروف من ادلتهم ورد بعضهم كفاية الظن في هذا المقام بانه مما لا يصح
والحق انه لو قيل بكفاية مطلق الظن في اثبات الاحكام كما هو المنقول الراجح ولعله المبالغة في انكاره مبني على عدم ظهور
القول بذلك الى عصره او عنده واما على ربها وهو كون المدار على الظنون الخاصة فلا ومنها ان خلاصة ما استدل العلامة
على استحقاق الثواب من ان الزام المشقة من غير عوض قبيح عقلا اجاب هاهنا الدليل على حصول الثواب على المقدمة والمنكر دون لوجوب
المقدمة ينكرون استحقاق الثواب عليها قال وبهذا الوجه يلزم رجحان الى رجحان والزام الوجوب يحتاج الى انضمام مقدمة اخرى
يمكن تحصيلها بادنى تامل وفيه انه يرد ان الزام المشقة هاهنا اما من جهة كون المقدمة مطلوبة شرعيا بالامر مبني المقدمة
كما على عليه بعضهم فيجب فانه محتملا لانه المتنازع فيه كما اعترف المستدل به بل هو عين المتنازع فيه ظاهرا انكيف يكون مسلما
ومع ذلك ينافيه ما قاله من ان بهذا الوجه يلزم رجحان الى رجحان وهو ظاهر او من جهة ارجاع الاحكام الوضعية الى الشرعية فيظهر
ما فيه مما فصلناه من بطلان الارجاع كما هي محله وخروجه عن المتنازع فيه على تقديره فان الكلام في دلالة الامر بدون المقدمة
وترتب الثواب عليها من هذه الجهة لا من جهة اخرى او من جهة كونها مما لا يتم فانه بذلك يصدق عليها انها مما التزم بها
فممنوع ولو سلم يمنع لزوم الاخرى على المقدمات لا اشتمال الطلاق الاجر بفعل ذي المقدمة باعتبار احوال المقدمة كالقلة والكثرة
وغيرهما على ان استحقاق الثواب على المقدمة من دون وجوب فعلها مما لم يثبت بطلانه ولا الاتفاق عليه كيف وهو المحكي
عن الغزالي التي امر بعض من تلوعنه ممن قال بعدم الوجوب مع انه لو كان اتفاقيا لا ينفع لعدم حجيته وتمام بين
فساده في تقرير الدليل وهو انه نفى ان المستدل اطال ان يقول ان المطلوبة شرعا لا يترتب عليهما ثواب وعقاب كما يعلم انه
محتملا لان النزاع مع انه جعل النزاع فيه مما اراه ظواهر كلمات الجمهور رد هذا وبعضهم منع القبح المذكور قائلا ان هذه المقدمة
وان ذكرها بعض العدلية لكنها لا وجه لها عند التحقيق فيما هو مقصودهم الاصلي من وضع هذه المقدمة من تكليفات الله
واستحقاق الثواب على امتثالها قال وكانهم انما غفلوا من مقدمة اخرى لهم من وجوب كون المامور به حسنا والمنهي عنه قبيحا
انه بناء على هذه المقدمة لا دخل للمقدمة المذكورة لانه اذا كلف الله العبد لشئ فلا بد من كونه متصفا بحسن وفائدة بناء على هذه
المقدمة لا يكون ذلك النفع عائدا الى الله تعالى لتعاليه عنه ولا شك انه اذا امر احدا بامر فيه نفع للمامور به لا يلزم عليه عوض وثواب
على المشقة الحاصلة للمامور بل انما يكفيه النفع المترتب على فعله ويمكن دفع ثانيه بتعميم العوض في كلامه لما يشمل الحسن العقلي
ايضا لانه محتمل ثم من تفريعه فلم يبين عدم النفع في المقدمة التي ذكر انها يمكن تحصيلها بادنى تامل مع انها ليست بتلك الامتثال

ومنها ان من تامل في القواعد العلمية ومباني المصالح الحكمية ووجوه التدابير الكلية وعرف مجاري احكام العقلاء وحكمهم عرف
انما يجب بعلية وكلام مربوطا لا لزام عليه قد يكون مطلوبا بالعرض من حيث انه نافع في حصول الغرض الاصلي المطلوب بالذات في
في لزاد تدبير عسكر او بلد كما انه يامر بالامور النافعة لهم المشتملة على خيراتهم وينهى عن الامور الضارة لهم كذلك يامر بالامور
الموصلة الى خيراتهم ودفع ضرراتهم بتهاون شرايطها وطرقها الموصلة اليها المستلزمة لاملاء مصالحهم المحوية اليه ويريد
يكره على نسبة واحدة ولي مصلحة للشيء اشد من توقف المصلحة الذاتية عليه ولما كانت المصالح مستلزمة للتكاليف الشرعية
مستلزمة للمصالح عند العدلية كما ثبت في محله يلزم وجوب مقدمة الواجب ومما يؤيده ان الندامة التي تحصل لتارك
الحج قد تحصل له عند ترك المقدمات قبل حضور وقت الحج هذا علامة الوجوب وجوابه انه ان اراد انه بالعرض يحتاج الى الامر
به قلنا لم يثبت وان وجب رعايته والاهتمام به ولا ملازمة عليه اذ كان العلم به يتوقف على الاعلام كما يكون موقوفا عليه في
نظر الامر مما يكون مطلوبا بالعرض كما يكون مطلوبا بالذات فعلمنا انه لا يتم الا بما يريد ان يشير الى الاهتمام به ومطلوبيته
مرتبة ذاتية مع ذلك فهو عين المدعي وغير منكر كما قد يرد شرعا كالامر بالوضوء وان اراد ان كلا منهما من المطلوب بالذات
والمطلوب بالعرض مراد على نسبة واحدة وانه اراد تساويهما في المطلوبية مع الاباء الاول فكلا بل هو اول النزاع وان اراد
تساويهما في الاهتمام في الاعلام فان سلم لا يضرنا ولا ينفعه وان اراد تساويهما في مصلحة تعلق الامر فهو خلاف المعهود من
اهل العرف في ان ينبهوا على ما لا يتم الشيء الا به بالاوامر الا فيما يتحقق فيه مصلحة اخرى كما مر وان اراد غير ذلك فيندرج
فيما مر مع جوابه مع كونه غير ظاهر الدلالة عليه فلا يجدي فيما ذكره واما ذكره من التاييد فانه انما يكون دليلا لو لا ملحوظ
بمنع حصول اللوم على المقدمة بل اللوم انما يحصل للرجل مما يسمع منه من ترك الماموربه ومنها انه لو امر المولى عبدين بفعل في
بلد بعيد في وقت وانه تحقق التكليف عليهما على نهج واحد فترك المشي الى تلك البلد عند الضيق ثم اتفق موت احدهما قبل
حضور وقت الفعل وبقي الآخر فاما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا او استحق الحي دون الميت او بالعكس لا وجه للثاني لمنافاته لاطلاق
الوجوب ولا الى الثالث لمساواتهما في التقصير اذ نحن نعلم استوائهما في الاطاعة والعصيان وليس بينهما تفاوت الا بموت احدهما
وبقاء الآخر وهو بمعزل عن التاثير في الاستحقاق بمقتضى قاعدة العدلية ولا الى الرابع وهو ظاهر فثبت الاول وبه يثبت المدعي
وجوابه ان الموت قبل حضور وقت الفعل ظهر عدم توجه الخطاب بالفعل اليه فلا عقاب على ترك المقدمة كما لو ترك الحج في حول
الاستطاعة ثم مات قبل فعل ما نحن فيه نظرا الى المعصية لو كانت مشتركة مع امكان فرض اعتقاد عدم وجوب المقدمة مع ان العقاب
مراتب فلا ينفع بعد ظهور الواقع ومنها ما لخصه ان حقيقة التكليف عند العدلية هي ارادة الفعل على جهة الابتداء بشرط
الاعلام فالذي عليه مدار الاطاعة والعصيان هي الارادة المتعلقة بالشيء والالفاظ انما هي علامة دالة عليها والعلامة قد تكون

شيئا

٢٣

شيئا لزمه بدلالة عقلا كنصب قرينة لو لا وان ثبت ان ايجاب الشيء يستلزم ارادته ونعلم قطعا انه اذا تعلق ارادتنا الحقيقية بوجود
الشيء ونعلم انه لا طريق الى ايجاده الا بايجاد شيء معين لا يمكن ان يحصل الا بد لتعلق ارادتنا الحقيقية بايجاب ذلك الشيء البتة وهذا
بديهي بعد ملاحظة الطرفين وتجريدها عن العوارض وان حصل التوقف في بادي النظر فاذن ثبت ان ايجاب الشيء يستلزم الارادة
الحقيقية المتعلقة بعد ما به يكون المقدمة واجبة اذ ليس الوجوب عند اصحابنا الا هذا وفيه ان ذلك لا يستلزم حصول العقاب
بتركها مع ان المستدل لم يحصل المدعي بذلك فان اقصى ما يدل عليه كونها مطلوبة بتبعيته وهو لا ينفع فيه فان مدلول كون الشيء مامورا
به وواجبا اما على المعنى الذاتي المستلزم لتعلق الخطاب او حكم العقل به وهو مقصود في المقام لعدم امتناع كون ترك شيء
قبيحا بالذات دون مقدمته واما على صدق العصيان على تركه اصدق الامتثال بفعله وكلاهما مفقودان فلا وجه للحكم با
لوجوب ولذا لا يحكم اهل العرف بعد الاتيان بالماموربه بامتثال العبد وان اتى بعد مقدمات كثيرة وكذا في طرف العصيان هذا
والاظهر انه في ايجاب الشيء يستلزم طلبه الحتمي من غير تعرض لكون الطلب هو الارادة لعدم مدخليته في الشيء بتمام الدليل وهو ظ
ومنها انها لو لم تكن واجبة بالايجاب يلزم ان لا يكون تارك الواجب المطلق عاصيا مستحقا للعقاب بل يلزم الكل التالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلانا نقول اذا كلف الشارع بالحج مثلا ولم يصرح بايجاب المقدمات وفرضنا تارك الحج بترك قطع المسافة الحاصل
في بلده فاما ان يكون مستحقا للعقاب في زمان ترك المشي الى مكة عند التضييق او في زمان ترك الحج في موسم المعلوم لا سبيل
الى الاول لانه لم يصدر عنه في ذلك الزمان الا ترك الحركة المفروض انه غير واجب عليه فلا يكون مرتكبا للقبيح فلا يكون مستحقا
للعقاب ولا الى الثاني لان الاتيان بافعال الحج في يوم الحج ممتنع بالنسبة اليه فكيف يكون مستحقا للعقاب بتركه ما يمتنع صدوره
عنه اذ لا يتصف بالحسن والقبح الا المقدور واما افعال الحج في يوم الحج للجالس في البلد النائي عن مكة غير مقدورة الا ترى ان الانسان
اذا امر عبده بفعل معين في زمان معين في بلد بعيد والعبد ترك المشي الى ذلك البلد فان من به المولى عند حضور ذلك الزمان
معترفا بانه لم يصدر عنه الى الان فعل قبيح يستحق به التعذيب لكن القبيح انه لا يفعل في هذه الساعة هذا الفعل في ذلك البلد
العقلاء الحاكمة الى … كالة العقل بل لا يصح الضرب الا على استحقاق السابق فظاهر فساد او ضمان العبد بعد ترك المقدمات
كان نائما في زمان الفعل فلما ان يكون مستحقا للعقاب ام لا لا وجه للثاني لانه ترك الماموربه مع كونه مقدورا له في الاول
فاما ان يحدث استحقاقه للعقاب في حالة النوم ام حدث قبل ذلك لا وجه للاول لاستحقاق العقاب انما يكون بفعل القبيح وفعل
النائم والساهي لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق ولا وجه للثاني لان السابق على النوم لم يكن الا ترك المقدمات لفعل مع ان
المفروض عدم وجوبها الا ان يختار انه يستحق العقاب في زمان الحج مثلا قلنا ان الحج في ذلك الزمان ممتنع بالنسبة اليه فكيف
يستحق العقاب بتركه قلنا انا ندعي ان الحج في ذلك الزمان بترك المقدمات ممتنع بالنسبة اليه لكن لا يجدي نفعا لانه

لم يجب عليه الحج بهذا الشرط لفساده ثم ان الحج في زمانه اتفق فيه عدم المقدمات ممتنع بالنسبة اليه ثم اذ يمكن الحج مع انتفاء المقدمات
اذ فرق بين المشروط بشرط الوصف والمشروط ما دام الوصف فان سكون الاصابع في وقت الكتابة ممكن وبشرط الكتابة ممتنع
لا نا نقول غاية ما ذكرت ان الحج في ذلك الزمان ممكن لذاته والامكان الذاتي لا يكفي مصححا للتكليف اذا تحقق امتناع الفعل لعلة
سابقة الى ذلك الزمان سواء كانت العلة من قبل المكلف او من تقاعده والقائلون بامتناع التكليف بالاطلاق كانهم يخصون
بالممتنع الذاتي على ما صرح به مع ان لزوم ذلك من القبح والسفه العقلي وانتفاء غرض التكليف وعدم امكان تعلق الارادة والميل
النفساني جار هنا الا ترى انه اذا قيل يوم النحر للساكن في البلد النائي عن مكة طف بالبيت هذه الساعة نسب الى ضعف
الحلم وعد من اللب وليس المانع من هذا القول لفظيا بل المانع معنوي ويحكم من الضعف عن نفسه ويلجع الى عقله ولا
يخالف بالتشكيك استفاضة وفطرة لا تبلغ في ذلك اصلا واذا قيل لم يفعل لم امتحا يلومه العقلاء الى يوم النحر لكن يعلل
في يوم النحر فانه يلومه العقلاء ويعاقبونه وهو ايضا لا يطوف في هذا اليوم مع انه في البلد النائي عن مكة لحكمت بكونه
... عن الهوى المنقول من غير توقف على انه بالسابق الذي سبقت اليه الكلام اذا لم يجر فيه هذا الامر اي فهي هنا
شكا ما هي ثالثها ان هذا الدليل لو تم لدل على ان تارك الحج بترك المقدمات لا يكون معاقبا بترك الحج بل بترك مقدماته
فلم يكن الحج واجبا مطلقا مع ان المرء يحصل الى ذلك وثانيها ما ان بطلان التالي ممنوع كيف وقد ذهب السيد المحقق الى خلاف
ذلك فانه يحتاج الى دليل والجواب عن الاول ان تارك الحج بترك الحركة الى مكة انما يستحق العقاب بسبب ما يفضي الى ترك
الحج من حيث انه يفضي اليه لا انه يستحق بعد الاستحقاق المذكور استحقاقا ثانيا في زمان الحج ولم يثبت ذلك يحتاج بيانه الى
دليل وبالجملة كونه واجبا مطلقا يقتضي ان يكون استحقاق العقاب ما ثابتا من جهة تركه سواء كانت العلة في حصوله نفس
الترك ام سببه من حيث انه يفضي اليه وعن الثاني انا نعلم ان السيد اذا قال العبد ما سقي الماء على مسافة بعيدة فترك العبد
قطع المسافة والسعي كان عاصيا مستحقا للوم ويقابه منع الملازمة ثم اختلاف استحقاق العقاب على تارك الحج في موسمه فانه ترك
المأمور به اختيارا ولو باختياره ترك سببه فيستحق بذلك العقاب وما ذكر يجري في الاستحقاق في امتناع صدوره عنه وعدم
اتصافه المقدور بالحسن والقبح غير مجد فان ذلك لا يستلزم رفع الاستحقاق بفعل الاختيار وهو ترك المامور به الاترى
ان تارك الصوم الى الزوال مثلا تارك كل واجب موقت الخارج لا يقدر على الاتيان به مع كونه معاقبا على تركه وكذا تارك الواجب
الموقت عن وقته وليس الا ما ذكرنا على انه لو تم ما ذكره للزم منه على تقدير ترك المقدمة عصيانا وحيلولته عنه ... بل
استحقاق عقاب على فعل وفي تارك اصلا فان كل فعل لا يبقى على العدم الا باعتبار عدم شرط او سبب وفعل علم الارادة فكل فعل ترك
انما هو لكونه ممتنع الحصول باختياره ترك او ترك سبب فلا يتحقق تكليف به ومثله الكلام في التروك الواجبة والتحقيق ان

لامتناع

الامتناع ان كان حاصلا بدون فعل من المكلف فتنافي استحقاق العقاب وتوجيه التكليف الكلام في التروك الواجبة و
ووجهه ظاهر والا فلا ينافي استحقاق العقاب لترك المأمور به بالاختيار ولا يترتب على هذا وجوب لو امتنع فان الوجوب بالاختيار
والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وهكذا يكفي بل يمكن ان يقال لا ينافي بناء التكليف على الاظهر هو الطلب والطلب هو الارادة
والارادة اما الميل النفساني او الداعي وهو العلم بالاصلح وعلى التقديرين لا ينافي الامتناع بالاختيار فانه كما انه لا يقتضي سقوطه
لعدم المنافات ولا اقل فتامل ويتفرع عليه جواز قصد الوجوب في الوضوء للصلاة في اثر قديمة من البلاد النائية كما يتفرع
عليه على تقدير العدم وما ذكر من مخالفة العرف لما ذكرناه من انه لو امر المولى عبده بفعل معين في زمان معين بل بلد بعيد و
العبد لم يلتفت الى ذلك فانه برية الحضور لذلك الزمان نعلل الاتيان لم يصدر عنه قبيح لا انه لا يفعل في هذه الساعة هذا الفعل
في ذلك البلد نسبة العقلاء الى السخافة الرأي وذكا اكثر العقلاء غير مسموع بعدم المخالفة اصلا كيف ولو عاقبه معللا بانه امر بك
بامر في هذه الساعة لم تمتثله يعد هذا من سخافة الرأي ولا ذاكر العقل بل لم يعد غير مستحق اصلا ولو اعتذر العبد بعدم قطع
المسافة وارتفاع القدرة بسببه لم يعذر ذلك العذر قطعا ولامه الى ان بقى الى ما اوجب عليك الفعل اوجب عليك المشي بلا ريب
عرفا ثم ان اللوم لا يوجد هنا فان بترك المقدمات كالمشي امتنع الفعل سواء نام اولا فالترك مولد للترك والتوليديات مقدورات
ويتعلق الخطاب بها فاسند ترك المأمور به اليه فيعاقب به سواء نام او لا وما ذكره من ان فعل النائم لا يتصف بالحسن والقبح لا اعتداد
وانما الفقير الشهيد الثاني فرق في شرحه بين ما تعلق به التكليف ابتداء واستدامة لا انه رحمه الله لكن انما هو في الافعال
المباشرة لا التوليدية فانه لا ريب في اتصاف افعال التوليدية بالحسن وان وقعت في حال النوم او موته كالولد يجري على وقوع
على شخص بعد موته فيتعلق به ما يتعلق بافعال المكلفين هذا في زمان الفعل فلا اقل وان كان الظاهر ذلك كما يظهر ما في بقية
كلامه نعم هي ما ذكرنا النبي فانه متعلق بامر قطعي لا يبطله بالقلم وقد عرفت حقيقة ومنها انها لو لم يجعله ان لا يستحق تارك الفعل
العقاب اصلا لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الامر الطالب للشيء في زمان معين الذي
في ذلك الزمان بتصور احوال المختلفة يمكن وقوع كل منهما فاما ان يريد الاتيان بذلك الشيء في ذلك الزمان على اي تقدير من تلك
التقادير او يريد الاتيان به على بعض تلك التقادير وهذه المقدمة ظاهرة بعد التأمل التام وان امكن المناقشة والتشكيك في
بادي النظر ولا ينتقض بالجزء والكل لا يمكن تقييد وجوب الكل بوجود الجزء ولا تعميم وجوبه بالنسبة الى حالتي وجود الجزء وعدمه لان
مرادنا بالحالات ما كان خارجا عن احوال المأمور به معاني الرواد تمهيد هذا فنقول اذا امر الامر بالاتيان على اي تقدير من تقدير الوجود والعدم
فيكون في قوة قولنا ان وجد المقدمة فافعل وان عدمت فافعل واما ان يريد الاتيان به على تقدير الوجود ... لانه يستلزم
التكليف بما لا يطاق فتعين الثاني فيكون وجوبه مقيدا بحصول المقدمة فلا يكون تاركه بترك المقدمة مستحقا للعقاب لفقدان

شرط الوجوب والفرض عدم وجوبه فانتفى استحقاق العقاب وايضا يرد عليه ان هذا الوجه لو تم لدل على انتفاء الواجب المطلق
ورجوعه الى المقيد لانه عند عدم المقدمة لما كان من جملة الاحوال التي يمتنع صدوره فيها المقدمة على تقديرها لم يصح تعميم وجوبه بالنسبة
اليها فوجوب المقدمة بعد وجوبها مما لا ينبغي فيه الريبة كما لا يخفى ولا يصح ما يلوح من كلام بعض الافاضل من ان ما تقدما
لمقدمة على تقدير وجوبها كان عدم الفرق لعقلا لان الشئ لا يمكن تعميم ارادته وايجابه بالنسبة الى وجوده وعدمه ولا تقييده بهما
باحدى الحالين بخلاف الشئ بالنسبة الى الامر الخارج المنفصل عنه كما لا يخفى على المتامل ويمكن ان يقال تعلق التكليف بالشئ ونقيضهما
تعلق واحد منسوب الى احدهما بالذات والى الاخر بالعرض ولا يوجد انه متعلق بذي المقدمة حتى يستفسر من اطلاقها وتقييدها
بل هو في ضمن ارادة المجموع وليس عدم الجزء ووجوده من الحالات التي يجري فيه الاستفسار المذكور وفيه نظر يظهر بالتامل
التام والحق ان نفي الصفة الثانية من اطلاق الوجوب بان المامور اذا ترك او لسبب ترك ما كان واجبا لاجله وما ذكرناه لا يدفع ذلك
واما ان تعلق الارادة به على سبيل التعميم غير ثابت فالتراخي لاجله غير قادح في المطلوب وفيه انه لو تم لدل على انتفاء الواجب المطلق
ورجوعه الى المقيد وفساده مسلم عند الكل على انا نقول ما ذكرتم من ارادة الاتيان به على تقدير الوجود والعدم الوجه
فيختار الاول لو اريد به ان الايجاب غير مشروط بالوجود والعدم وكان ذلك التكليف بما لا يطاق فيختار الثاني لو اريد به الاتيان
به حال مقارنته لهما وذلك لا يقتضي تقييد الوجوب ولا وجوب المقدمة بل هو عين المتنازع فيه ولو اريد به انه على كل من تقديري الوجود
والعدم فيهما ما الوجوب اما ان يتحقق الوجوب اولا على الاول قلنا ان اريد بالوجوب استحقاق العقاب فيختار تحققه بمعنى ترتب
العقاب على تركه وان لم يكن مطلوبا حال ولا اشكال لاصلا فاما المكلف لاختياره سبب ترك المامور واختيار الفعل ترك المامور به فانه
كالافعال التوليدية مقدورة للفاعل ويستحق بها العقاب قبل ذلك بحقق العقوبة فيلا لتسليم بذلك يوضح كما لو ترك المامور
به في الوقت ... الى انه لا يبقى الوقت ليسعه وان اريد به ارادة الفعل وطلبه فيما قلنا لا كلام فيه وانما الكلام في استحقاق العقاب
وقلعه ... مع ان ذلك لو ابتنى في عدم الوجوب بل على تقدير الوجوب فانه على ذلك لو ترك المقدمة عصيانا فاما ان يبقى الوجوب
اولا فان قيل بالاول هنا بعينه فكذلك وكذلك وعلى التقدير الثاني نرى على القولين كيف مدار بطلان التكليف بما لا يطاق
على السفه وانتفاء غرض التكليف والقبح وعدم امكان تعلق الارادة والميل النفساني والكل مشترك اللزوم على القولين على ان تلافي
الايجاب في المقدمة غير معقول ومنها ان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والذم الوارد في الاخبار والايات على فعل المقدمة
وتركها حصول الظن القوي بالوجوب ويرد عليه ان المدح والذم على فعلها وتركها في بعض المواضع لا يثبت الكلية والكلام
فيها والمدح لا يدل على الوجوب ولا يتم بعدم القول بالفصل لوجود القول بالاستحباب ومع ذلك فما ثبت فيها ما يؤدي
لوجوبه من الامر فيه خارج عن النزاع قال الباغنوي الواجب قد يكون اصليا بان تعلق به الامر اصالة وصريحا وقد يكون

والاول

والاول قد يكون واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع في مقدمة الواجب اذا كانت من قبيل القسم الاول
بان تعلق بها امر آخر صريحا كالوضوء وحينئذ انما النزاع فيما لا يتعلق به صريحا امر آخر بل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو
مقدمة له ام لا بل لو ثبتنا الغلبة لا تنفع فان الاصل مقدم عليها لعدم حجية مثلها في مثلها مع ان المستدل قال في تعارض الاحوال
ودواعي المنهو في تقديم بعضها على البعض لا دليل عليه والاعتماد على مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية وذكر ما في معنا
في بحث التعادل والترجيح وبالجملة الاصل ركين ولا مخرج به ويعلم عنه والقول الثالث في عدم الوجوب في غير السبب ما مر للعدم
مطلقا وتقدم ما فيه وفي الوجوب في السبب الاجماع كما عرفته والتوصل الى الواجب فانه اجماعا وليس بالشرط لا ... في السبب
واجبا وان وجود المسبب عند وجود السبب واجب وعند عدمه ممتنع فلا يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور وذلك لان الطلب
انما يتعلق بفعل المكلف وهو الحركات الارادية الصادرة عنه التابعة لتحريك القوة المنبثة في العضلات واما الامور التابعة لتلك
الحركات المعلولة لها فليست فعلا للمكلف بل فعل المكلف ممتنع لها استتباع العلل للمعلولات ولاستتباع الاشياء للامور التي
لقادها ... لها اقترانا عاديا فلا يمكن تعلق التكليف بها والجواب عن الاول انه ظاهر ... مع امكان نقله الثاني ومن الثالث بان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فالمسبب لما كان فعلا توليديا بالفعل المكلف يكون مقدورا له بالواسطة فيكفي في تعلق الخطاب
به ولا يحتاج الى ان يكون المكلف به مقدورا ابتدائيا لكون فعل العبد بحكم الوجدان والعامة ويدل عليه حسن مدح العبد وذمه
عليه مع انه لو تم لدل على السبب دون المسبب وهو عين ... فيه كما انه يجري في الشرط ... لعدم ... العدم وفيه شئ
واورد عليه انه لو تم لزم انتفاء التكليف راسا لان السبب ايضا له سبب عند تحققه يجب وجوده وعند عدمه
يمتنع وجوده وهكذا الى ان ينتهي الى الواجب والجواب ان المراد بالسبب هنا ما هو واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا السبب
مطلقا والفعل اذا كان صادرا عن العبد بالارادة والداعي فكونه مما هو مبني على امر آخر لا ينافي اسناده الى العبد وصحة التكليف به فهذا
... الدليل في العالم بان القدرة غير حاصلة من المسببات فيعد تعلق التكليف بها وحدها وفيه ضعف اعلم ان الاستقلال ...
هنا فانه يتوقف على صحة اسناد الحكم الى الاستحباب الحظ العرف وهو مما لم يقل به احد منا فانه يرجع في الحقيقة الى تعدي الحكم من
احدي المتلازمين الى الاخر بالاستحسان مع انه لا يرى حجية الظن الاطلاقي فتدبر ثم من النزاع ان تعلق التكليف بالامور التابعة لفعل
المكلف المتولدة عنه فلعله بالاتفاق حتى من الاشاعرة والكلابية ... مقرونا به ولا ... لهما بل ... الامر بالعتق فانه
مسبب من الصيغة ومنها الامر بالكليات مع ان الفرد سبب لوجود الكلي وقطع يد السارق والقتل الى غير ذلك فلا ... انكاره وعد
الفعل التوليدي من المسببات على مذهب الاقران الغاية ان لابد ... التاثير والتاثر فهو حيث ... الاشاعرة ولا ... امكانات
واما كونه معلولا لفعله فلا ينافي التكليف به لكونه مقدورا له بايجاد سببه كما انه لو قيل هما معلولان للفاعل فكذلك واما كونه

موجودا بل موجدة كما هو بعض المعتزلة وظاهر الفساد لكونه مقتضيا لوجود الممكن بلا علة وفساده غني عن البيان ولو قيل المراد
من المكلف به لما كان الايجاد يضاف الى السبب بالذات وهو الى المسبب بالعرض قلنا الاولى ان يكون مدار التكليف على هذا بل
يمكن ان يكون مداره على ما مر فلا منافاة مع انه قيل يجوز ان يكون التكليف والطلب متعلقا بالايجاد من حيث انه ايجاد للمسبب
لا من حيث انه ايجاد للسبب فالذات غاية الامر ان السبب بالذات على المكلف وقد تحقق ذلك في المكلف لقدرته الا ان فيه شيئا
نلو قيل العقاب والثواب على ما كان ايجاده من المكلف بالمباشرة قلنا كلا بل يحتمل حصول المصلحة الداعية الى التكليف فيما
هو نوع ليس للفاعل ولذا يذم العقلاء عليه كثيرا او يمدحونه من غير التفات الى سببه فلا اعتبار اصلا مع ان معلول المعلول معلول
بالواسطة فايجاده يكون تحت القدرة فيتعلق به الحسن والقبح فيصح تعلق الخطاب به وتمام ايضاح ما يتعلق عند تعلق التكليف بالمسبب
انما يكون المطلوب وجوده في نفسه لا ايجاده المكلف اياه ولا ربط معنى التلازم في ايجاد المكلف للمسبب الا ان يكون بمعنى
ايجاده للسبب وقد نسبنا اليها منشا باعوضا ان ايجاد الغير كالايجاد الاول والثاني باطلا نعلم انه ليس ههنا الا تاثير اختياري
والمقدور للمكلف في السبب وليس ههنا تاثير اخر ولذا فمعنى الاول هو المطلوب فان اتضح ما ذكر ان الصادر بالذات
من المكلف ليس الا ايجاد السبب فان اراد به صلة المسبب الى العلة فصادم للمريدة لعدم الفرق بينه وبين سائر الممكنات
وان اراد به انتصار الصادر من غير واسطة فيرفان قد عرفت ان ذلك لا ينافي ان يكون الثواب والعقاب والمصلحة فيما يصدر
عنه بالواسطة فالقيد يوهم عدم كون الصادر مقصودا او متعديا بنيان سلمنا ان الصادر منه لكن يحتمل ان يكون التكليف على
الصادر بالواسطة وليس من شرط التكليف المباشرة بل يكفيه الاستناد الى الفاعل في الجملة فان ما صدر من الشارع من التكاليف على
مرة فيعين بقائه هذا الكلام من المنازع فيه فان مقتضاه على جميع التقادير ان المراد من السبب والكلام انما هو في ان وجوب
المسبب هل يستلزم وجوب السبب هل يجب من الى السبب ام لا يجوز بقائه على ظاهره فانه مخالف لاتفاق الكل حيث سموا المقدمة الى
السبب وغيره ثم جعلوا النزاع في الوجوب والعدم وطلبوا التفصيل ثم جميع ما ذكر في السبب يعم اسباب المحرمات كالحوالة والتولد
الرابع في النفي فلم ومعنى الاثبات انه لو لم يجب لم يكن شرطا والتالي ظاهر البطلان ولا اقتصر مثل بيان الملازمة انه على تقدير عدم وجوبه
يكون الفعل صحيحا بدونه لان المكلف يكون اتيا بجميع ما امر به وفيه نظر ظاهر فانه ان اراد بالوجوب الشرطي فنسلم انه لو لم يكن ثابتا
لما كان شرطا لكنه غير المتنازع فيه وان اراد الشرعي فلا يلزم نفيه صحة الفعل لاحتمال كونه مما يتوقف عليه كما هو المفروض فكيف
يكون بدونه صحيحا مع انا نسلم ان الشرطية الوجوب عين المتنازع فيه بل عامة مسلم عند المستدل فانه لا يقول بان الامر بالشيء
امر بما يتوقف عليه ولو قيل بالعينية بل بصحة المامور به وليس بالشرط بعينه بل والمباني به لا امتثال المقتضي للاجزاء غاية الامر انه
يبقى بعهدة ما ليس في هو الشرط وما علل الههر به ضعيف جدا فان الكلام بات بالمامور به اصلا وفضلا عن جميعه فان المكلف

به هو القيد

به هو القيد كالصلوة بعد الوضوء او الوقت وهكذا ولم يات به فلا يكون صحيحا نعم يتم لو لم يكن مشروطا به وهو خلاف الفرض
ولا فرق فيه بين ان يرجع الاحكام الوضعية الى الشرعية وعدمه فانه على تقديره لا يرجع بعينه معنى الشرطية الوجوب ولا
كلام فيه بل انما الكلام في ان الامر بالمشروط هل هو امر بالشرط او لا وظاهر عدم ارتباط احدهما بالاخر هذا مع انه لو تم لا ثبت الوجوب
في الشرط مطلقا لتحقق الشرطية على جميع التقادير بل في المقدمة مطلقا لو كان سببا لتحقق معنى الشرطية فيه زيادة موكدة فيجب وما
قيل ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب لا نسلم ان الصلوة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال معينة مع هيئة ا
اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة بتلك الهيئة تكليفا باسبابها وسببها ا
لا ان كان المخصوص مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة يدفعه فعلمه موافقته لمذهب المفصل
ان الكلام في السبب كالشرط كما عرفت وبذلك يدفع قول الاخر بما يحتمل من كلام الحاجبي وهو القول بوجوبها دون غيرها على
ان ذلك لو تم لم يلزم منه وجوب الطهارة فانها للصلوة سبب على ما قاله وجوب السبب لا يرى الحق الا على القول بوجوب المقدمة
مطلقا وهو ملا ان الفرض وانما يلزم منه وجوب الهيئة التي عدت سببا مع انه لو اتى بالصلوة ثم بالطهارة لا يكفيه فكيف هذا الا
دكان والطهارة سببا ثم ما مر بيين الكلام في مقدمة المندوب الحرام والمكروه وضعف القول بالاثبات فيها ولا يهتدى للتعرض
لها نعم يمكن القول برجحان الفعل في غير الاخير ورجحان الترك فيهما تسامحا لما ياتي مما يدل عليه من النصوص وحسن الاحتياط
عقلا ونقلا والمراد من ملازمة الموجب المحرم في الواجب والحرام **تنبيهات الاول** ان السيد البحراني جعل محل الخلاف في المقدمة
الامور الخارجة عن ماهية ما ينادي له الامر من الاسباب والشروط لا الاجزاء وحكى بعض المحققين على وجوب الاجزاء الاتفاق واحتج
نفى الخلاف وعلله الاول بان الامر بالكل امر بالاجزاء من حيث انها في ضمنه لان ايجاد الكل ليس الا ايجاد الاجزاء وعليهم ان العلامة
من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة معللا بان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب وجوبا بالواجب فلا يجوز ان يكون
منهيا عنه وسكت عنه العميدي وهو ظاهر في انه محل الخلاف ثم واستظهره انه فلا يكفي فيه نقل الاجماعات مع انهما لما في اضطراب
لمثبتين حيث تشبثوا بها مع انه يعينه لا لا التضمن وعقليتها وكونها في ضمن المطابقة وغيرها ابتها كما انا على مؤنة الكلام في التعدد
فالامر بالكل ليس امرا بالاجزاء الا بتبعية الا اصالة نعم فان نفيها من الخلاف ما كان في غيرها فلا يعرف **الثاني** اختلفوا في تعلق وجوب
المقدمة قبل دخول وقت الغاية وعدمه والاظهر الاول لاستقرار العرف والعادة على لزوم تقديم المقدمات على الاوقات الاتية
ان المولى اذا امر عبده بفعل في وقت معين كالخروج الى الملاقاة او الحضور فيها او غير ذلك لا يشك في توقف الفعل بذلك الوقت
ولزوم تقديم المقدمات نعم لما كان المقصود من المقدمات الايصال الى الغايات فاذا كانت الغايات موسعة يتبعها المقدمات
في ذلك فيصير موسعة الا انها اوسع وقتا من الغايات مبدأ لا منتهى وهو ظاهر وهنا امر كوني في القوس لا سيما اذا كان ذو وجوب

[illegible] الواجب
[illegible]
واصل في النزاع

في
تعلق وجوب
المقدمة قبل دخول
وقت ذي
المقدمة

الغاية مضيقا او موسعا لا يسع وقت المقدمة فانه لا يعقل عين التقدم فانه لولا لزم التناقض فاذا ان لزوم المقدمة الى وقت الغاية
يفضي الى ترك الواجب ان قدمها عليه وان اخرها عنه يخرج عن كون المقدمة مقدمة مرددة بين عدم كون المقدمة مقدمة او الواجب
مضيقا وكلاهما خلاف الفرض ولذا شنع العلامة على الحلي باشد التشنيع حيث حكم بكون غسل الجنابة قبل الفجر مندوبا في صوم
رمضان مع عدم توقف الصوم عليه وتصريحه بوجوب المقدمة فقال ومن اعجب العجائب ايجاب الغسل عليه وايجاب النية عليه
ان الفعل لا يقع الا مع النية وانه لا ينوي فيه الوجوب بل الندب فللمعترض ان يقول ان كان الغسل مندوبا فلا انه لا امكان فان
سوغ له الصوم من دونه اعتنا له فهو خلاف الاجماع والا لزمه القول بالوجوب او القول بعدم وجوب المقدمة وان كان واجبا
فكيف نوى الندب في فعل واجب وعندك الفعل انما يقع على حسب القصود والدواعي فانظر الى هذا الرجل كيف يخبط في كلامه
ولا يحترز عن التناقض فيه ولا ان الظاهر الاكثر ولم امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة وحق كلهم عدم ثبوت ذلك
بل وقوعه كما في الغسل للصوم والمشي الى الحج وحضور الجمعة للبعيد قبل الوقت وحرمة السفر القريب فلابد مع الدليل العقلي
لا يخصص ويتفرع عليه عدم وجوب الطهارة للصلاة قبل دخول الوقت الا ان ينفي الاخير فتم الدليل على خلاف مقتضاه ثم على هذا
وجوب المقدمة قبل الوقت موسع او مضيق الظاهر الاول لانا لو الولي انا امر عبده بالخروج الى السفر ونحوه وعلم العبد عدم قدرته
على المقدمات في الزمان المتصل بالسفر وقدرته عليها في السابق عليه وتركها وترك السفر معتذرا بعدم القدرة عليها في الحال لا
لا يسمع عذره قطعا مع القدرة السابقة وهو دليل على العموم وينبه عليه جواز عروض التضيق عليها في الاول ولعدم ظهور كلامه
بنفسه في التضيق ولا مقتضي له هنا بل الظاهر توسعه بحيث يعده لاتيان بها ثانيا بما يتوقف عليه الواجب خلافا للظاهر عند
بعضهم حيث حكموا بالثاني في غسل الصوم معللا الايما بشد الى العموم كعدم تعقل الوجوب للصوم قبل التضيق وعدم توجه الخطاب
بالصوم قبله فهذا وجوب له قبل وجوب المشروط وثبت بل ضيق الوقت في الصوم بمنزلة دخوله في غيره والكل منظور فيه اما
الاول فلما مر من انه نهم العرف في امثاله المقدم قطعا بل وقوعه شرعا فكيف يكون غير معقول واما الثاني فلم يظهر توجهه
في زمان التضيق فان الثابت تقدم التوجه في امثاله المرتبة الامر على الفعل المامور به واما الثالث فلا مع انه لو سلم لا يجدي
فان الاعتبار بوقت المكلف به لا التكليف هذا مع انه لا يلزم نفي وجوب المقدمة تعلق وجوب ذي المقدمة بل ابدا كالظاهر
وهو مفروض الحصول ولذا الوطي الواقعات قبل دخول وقتها يجب فان وجوبها لاجل الوصول اليه واما الثالث فلا حجة عليه كيف
وهو واقع الى مثل الصوم ولا يقبل الحكم العقلي التخصيص والتقييد بل لا حجة عليه كالتحديد بالضيق كالثالث انه لو تعلق الامر بالمقدمة
جزءا او شرطا وغيرهما يجب شرعا بل الاطلاق بوجوب المقتضي وعدم المانع فان كون الشيء مقدمة لا ينافي الوجوب اتفاقا وانما الخلاف
في دليله وعدمه ومنه الوضوء وغسل الجنابة للصلاة الرابع انه هل يجب المقدمة بكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان

في بيان وجوب الغسل في ليلة الصوم في تمام الليل
٢

بها او

بها وهي المعبر فيها المقدمة العلمية قال النوبي وكانه للاطلاق في وجوب هذا القسم لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص
في بعض الموارد كالصلاة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك وفيه
ان الكلام ثم كالكلام في سائر اقسام المقدمة لو قلنا بوجوب تحصيل العلم في مثله كما هو الاظهر للزوم تحصيل اليقين فيما اشتبه للعلم بها
للبراءة عن تكليف اليقيني وعدم تحققه والا فلا وجوب ولا مقدمة واما كون الاتيان بها عين الاتيان بالواجب فغير قطعا فان
الصلوة الى اربع جهات احدها مامور بها في الواقع وغيرها ليست مامورا بها فان الصلوة الى غير القبلة ليست مامورا بها وانما
وجبت النص او بسبب القاعدة لتحصيل المامور به وكذا الصلوة في الثوبين ولذا عدها العلامة وغيره من فروع الباب ومنه الاتيان
بالصلوة الخمس ادرباعي وثلاثي وثنائي او بالاخيرتين اذا ترك واحدة في الحضر او في السفر ونسيها ولم يدر بعينها ومنهم من توقف
في وجوب هذا القسم مع اختياره وجوب المقدمة مطلقا عمل الا يمكن الامتثال عادة الا بفعله كغسل الوجه واليدين مع شيء من الخارج
معللا بان المدار على الفهم من مثال الامر ولم يقطع هنا الجمال قاعدة بايجاد الامرين من المشتبه والشك كافي في الطلق وايجاب اهل العرف الا انما
في امثاله ان سلم فالمصلحة في الشاهد تدل عليه لعوده اليه لانا الامر من الله ثم لا امكان تجويزه احد الامرين المشتبهين ولا امتثالا
لتحقق باتيان الكل او اجتناب الجميع لا يثبت المطلوب لان المتبادر من الامر بالشيء التكليف بما علم صدق الاسم عليه لا لان العلم داخل في مفهوم
اللفظ بل هذا هو المتبادر فانهم يدل النص في مواقع على وجوب مراعاة ما وقع فيه الاشتباه الكل منظور فيه الخامس صرح جماعة
بوجوب ترك الحلال المستلزم لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بين الاربع او اقل والدينار المحرم المشتبه بين الدنانير المحصورة ونحوهما الى وجه
والمحرم المشتبه بالاجنبيات والثمرة النجسة المشتبهة كذلك الى غير ذلك وانكره بعضهم وجوبها على تقدير القول بوجوب المقدمة معللا بان الواجب
انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام الواقعي لعدم الدليل على ذلك ولا الاجتناب المعتبرة وفيه نظر قد عرفت وجهه فيما مر السادس ذكر بعضهم
من توابع هذا الاصل الواجب المنوط باسم اذا لم يتحدد له قدر معين كالاذكار والعادة سيرويني ذلك على اصل الزائد بطل الناقص ورد الكلي المعلق للحكم
فيكون الاول مقدمة لتحصيله فلو انضاف الزائد والناقص ورد الكلي بالوجوب لكنه انما يتم اذا وجد الزائد والناقص بوجود واحد واما
لو وجد الزائد تدريجا فلا يتصف بالوجوب قطعا فانه اذا وجد الناقص فقد صدق الاسم فانقطع الطلب فلا امر بعد فلا وجوب وقد سبق
مثال الواجب المخير ما ينفع في المقام هذا وما ادعاه من انه ذكر ذلك ما يوجب العادة لم نطلع عليه من القوم نعم ذكره بعضهم ودعا من
يبين انه من نوع الباب وجوب الاوراد مطلقا لو قلنا بكون متعلق الاوامر الماهيات السابع هل وجوب المقدمة على القول به انما هو
للتوصل فيختص بحال امكانه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوبها له بل وجوبها لكونها
مما يتوقف الواجب عليها سواء كان التوصل بها فاعلا بالفعل او لا وجهان اظهرهما الثاني لعموم ما مر له وعدم اختصاصه لا اول كالنص
بالندب فيه ويتفرع على الاول اختصاص وجوب المقدمة بما اذا كان المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها او عازما به تؤكد على الثاني الاطلاق

في بيان ان الترك المستلزم لترك الواجب واجب ام لا

في بيان ان وجوب المقدمة للتوصل او الامر وفيه بيان ان المقدمة واجبة حال تعلق الامر بذي المقدمة او لا
١

ومنها الوضوء للفريضة المضيقة انه لم يرد فعلها بل للطواف الواجب وان كان نعرف في بعضهم الحكم بالتقييد بالوجوب في الاول ومع الاسلام
في الثاني ومنهم من فرع على الاول وجوب قطع الصلوة الواردة المكلف لاداء الدين او طالب ازالة النجاسة في اثنائها وقد نظر **الشارح** في
بعضهم بان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تقتضي بطلان الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل الموقوف عليها
والحق على تقدير الوجوب عمومه لحال ارادة الفعل المتوقف عليها او لا لشمول ما مر من ادلة حجيتهم له وتفريع الفروع على كل من التقديرين
ظاهر **اشارة** الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص بوجه ويقتضي النهي عن ضده العام ويتم الكلام فيه برسم امور **الاول**
ان الضد هنا يراد به ما يعاند المامور به وينافيه عقلا بحيث لا يجتمع معه في الوجود وان كان عاما كترك المامور به او الكف عنه على الخلاف الاتي
في النهي فهو يقتضي الفعل بالمعنى المصدري او احد الاضداد لا بعينه بجعل الذي يبادر عنه بارادة القدر المشترك الامصية بالنفي او كل
واحد من الامور الوجودية ويعبر عن احد الاولين بالضد العام الا انه في الاول اشهر وعن ما قيل بجميع ثانيهما الى الاخير بل يكونه عين
حقيقة وفيه نظر وعن الثالث بالخاص ولا مشاحة **الثاني** اختلفوا في كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به فانكره جماعة ولكي
لزي كالبهائي والكاظمي والسلطان وعللوه بانه انما يحصل في الوجود بل انما يتوقف من الطرفين وقد يشكل بانهم ان ارادوا ان ترك الضد
مما لا مدخلية له في وجود الضد الاخر اصلا فهو ممنوع لان مقتضى حكم العقل ان التاثير من الفاعل في الضد لا يمكن الا بعد عدم الضد فهو
مما يتوقف عليه قبول الاثر منه فيكون من المقدمة كيف لا لاجتماع الضدين محال فلا يمكن وجود احدهما الا مع عدم الاخر فوجود الضد
من الموانع فعدمه مما يتوقف عليه وشرطه وان ارادوا ان العلة في ترك الضد عدم الداعي والصارف عنه ومع ذلك لا تاثير لفعل الضد
في الترك فان فعله او تركه لا يؤثر كما يشهد به الوجدان فهو مسلم لكنا هنا في مقام انما يرد على انه الجزء الاخير من العلة وكذا اعدام المانع
في الواقع فكلا فان المدار كون الشيء مقدمة ليس الا على كون الشيء في الواقع بحيث لا يمكن تحقق ذي المقدمة الا بحصوله وهو حاصل قطعا
والا لما امكان وجود الضد مع وجود ضده وهو مفروض البطلان ولو كان الامر على ما ذكروا لخرج عدم المانع عن كونه مقدمة مطلقا وهو
خلاف المشهور فان وجود الصارف وعدم الداعي مؤثر في العدم من غير مدخلية للموانع فيه بل الشرط ايضا فان وجود السلم ونصب مثلا
لا مدخلية لهما في وجود المامور به كالكون على السطح بعد حصول الصارف او عدم الداعي بل المانع وعدم الشرط في تلك الحال من المقارنات
من دون تاثير لها في العدم ووقوع الترك فلان ما اتفقوا عليه بالجملة انما هو عدم الشعور لا عدم التوقف وهو حاصل في
المقدمات البعيدة ولا يلزم من التوقف وجود الشيء على وجود شرطه ورفع مانعه قربا او بعيدا في الواقع وان لم يستشعر به ولو بالجملة بحدا
لعقل تنافي بين وجود الضد وعدم الضد الاخر بالضرورة وهذا بخلاف وجود الضد بالنسبة الى عدم الضد الاخر فانه ليس مقدمة له بل من
المقارنات الاتفاقية على المشهور المنصور فان وجود الضد لو اتى في عدم الضد الاخر لزم تاثير الوجود في العدم ويكون معطي الشيء فاقدا
له وهو واضح البطلان ولو قيل بوجوده شرطا لامكان قلنا يكفيه ما عنه الترتيب في بقاء الاكوان عدمه واستغنائها في البقاء عن المؤثر

في بيان ان توقف ترك الضد على كون مما يتوقف عليه فعل المامور به

الا ترى

الا ترى انه لو قيل ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر فلا اشكال في خلو المكلف حينئذ عن كل فعل ولو آنا من الآنات لم يكن الكلام
ومع ذلك يكفينا عدم العلم بالتوقف بل الشك وهو ما مر اضطراب ذلك يلي مقدم دعويه لو قلنا بوجوب المقدمة فان الحكم بالوجوب
فرع وجود الموضوع والمفروض كونه غير معلوم او مشكوكا مع انه لو سلم الحجية بيان لعدم وجوب المقدمة عندنا لا ما دلوا عليه من القول بها في
عكسه قلنا لولا امران الوصلات فيهما لكان حسنا ولو قيل ولي منع الكعبي لعكس ان يكون معطي الشيء فاقدا له قلنا كلا فان ترك الضد شرط
لوجود الضد الاخر لا علة لوجوده فلا يلزم ذلك او قيل مع الشرطية لاحتمال ان يكون عدم الاجماع من لوازم الوجود من غير توقف وتاثير قلنا
لو سلم لم يضرنا فان المطلوب هنا كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص وهو ما يؤكد ما قلنا في الخاص والعضدي حيث عدا وجود الضد
من الشرائط العقلية الشرعية لعدها اياه موقوفا عليه الا انهما لم يوجباه ويريدها ما مر ويحكي عن الكعبي الا انه مخالف فيه فيظهر من بعضهم انه
جعل كل مباح مقدمة لترك الحرام ومن قوله انه جعل المباح ترك الحرام ومن ثالث انه جعل المباح ترك له وما لا يتم الا به ويلزمه على الثاني منع وجود المباح
وعليه يترتب الاثم وجوده مع الحرام وعدمه انفكاكه عنه وعلى التقادير فهو بخلط على كل تقدير لسقوطه بنفي على الاول بقيام المباح بالاثم في ترك الحرام
الابدي فالاثم في ترك الحرام الابدي فهو واجب وعلى الثاني نفي المباح في ترك الحرام وترك الحرام واجب وعلى الثالث يرد في الصغرى والجواب عن
الاول ان متعلق النهي اما الترك او الكف فلو قلنا بالاول كما هو الاظهر قلنا ان الترك لا يتوقف على الفعل بل هو مقارن له فانه انما يتحقق
يتحقق بوجود الصارف وعدم الداعي فان لم يحصل فان فعل يجوز خلو المكلف عن جميع الاكوان بناء على بقائها واستغنائها عن المؤثر فان
خلو من الجميع فلا يتوقف ترك الحرام على فعل اصلا وان قيل بعدم البقاء او احتياج الباقي الى المؤثر لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال دائما
هو من لوازم الوجود الا ترى انه اذا تحقق عدم الداعي الى الحرام لا يستعمل اي شيء من الافعال في الترك نعم ربما يتفق للنفس شوق اليه ولولا اشتغاله
بفعل لارتكبه وح لو سلم كون ذلك الفعل مقدمة لا انه لا يلزم منه الكلية هذا ولو تنزلنا قلنا ان الشك في التاثير او عدم العلم به يكفي
وهو حاصل قطعا فان المقارنة للشيء اعم من ان يتوقف عليه او لا والحكم بوجوب المقدمة فرع العلم بوجود التاثير فما لم يتحقق لم يتحقق
ولو قلنا بالثاني فالامر اظهر فانه مع جميع ما مر يرد عليه ان الحاجة الى الكف فرع الشوق الى الشيء لا اولا فاذا عدمت الحاجة الى شيء لا يكون
اصلا وهو كثير الوقوع وشايع على انه على التقدير الاول يمكن ان يقال كثيرا ما لا يقصد المكلف على الحرام ولم يجمع له اسباب الخاصة عن تفذيته
فالمباحات تقع عنه من دون مدخلية لها في تحقق عدمه في ظاهر فانها تقع لتلك الامر فبطل جواب الامدي والحاجبي بانه لا يخلو الا بالمنع من
وجوب المقدمة بغير الشرط الشرعي واجيب عنه تارة اخرى بان التوقف لا يختص بالمباح فيتم بالواجب واخرى بالنقض بانه يلزم كون
الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما وهما ظاهر الدفع فانهما لا ينافيان ما ادعاه فانه على التقدير الاول يلتزم بكون المباح
لهذا فرادا الواجب المخير وعلى الثاني يجتمع الاحكام بتعدد الجهات ولم يظهر مخالفة فيه وعن الثاني بان متعلق النهي اما الترك او الكف
ولا شيء منهما غير فعل المباح ضرورة وما سبق على التقديرين يظهر الجواب عن الثالث فانه لا يخرج عنهما هذا ورد بما لبسند لكعبي بان ترك

فيه بيان خلاف الكعبي وابطال المباح

الحرام واجب وهو مثل الازم الوجود مع محل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم والجواب عنه اولا
بالمنع من وجوب المتلازمين بين ترك الحرام او المباح وغيره غير مجدٍ فان كل شيء في حال من احوال الوجود يقارن شيئا وهذا لا يقتضي
اتحادهما في الحكم موجودة مع انه لو تم لا خصوصية له بالمباح بل يقتضي عدم تحصل حكم لكثير من الوجوب حتى الحرمة فلا وجه لتخصيص المباح
بالحكم وثانيا بالقلب وثالثا بعدم الدليل على الامتناع اذا كان المتلازمين من باب الاتفاق وان كان من باب التوقف
فيرجع الى ما مر وان كان من باب كون المتلازمين معلولي علة واحدة فلا نسلم لزوم اتحاد حكمهما الا ترى ان افعال
المكلف بالنسبة الى الجواهر وتوابعها متلازم الوجود ومثله مع تلك الواقع بل الثابت عدم ثبوت الاختلاف الثالث
ان بعض الاجلة جعل موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا فقال ولو كانا موسعين فلا نزاع او لما
لو كانا مضيقين فليلاحظ اهما هو الاهم والحق ان مدار النزاع على خصوص التعاند في الوجود فان حصل تحقق والا فلا فعلى
هذا لا يصح اشتراط التضيق في المامور به لامكان ان يكون المامور به موسعا ويعانده شيء يستوعب وقته كالتجارة (؟)
على القول باتحاد حكم المتلازمين اذا كانا معلولي علة واحدة وغيرها كالو شرع في نية صلوة الصبح في صلوة مندوبة على
القول بجوازه وقرء فيها سورة لو فعل ما تزاحم الفريضة ولا اشتراط كونهما مامورا بهما بل يعم حكم الضد ما كان مباحا كالسفر
والبيع يوم الجمعة بعد النداء ونحوهما او مستحبا كالنافلة وقت الفريضة او مكروها بل ولو كان حراما وبالجملة نجعل الاختصاص
وهو نعم يختلف الحكم في الاضداد بين ان يكون من العبادات والمعاملات وغيرهما من بعض الجهات وهو ان كان من الاولى
يترتب عليهما او على احدهما عدم الحل او حكم الفساد على القول به ولكن لاشتراك الكل في الاتصاف بالحرمة وعدمها سبيلهما في كلام
من حرر محل النزاع بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان فمع ضيق كليهما وعلى التقديرين او موسعا
او مضيقا او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا اما الثاني فلاتحاد الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا
كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس لا مع الاهمية فانه لا يخرج عن الاحكام
الطلبية بل الحتمية فان الحق على الظاهر لا يخرج عنها وعلى التقديرين فيخفى بكون لغي لعدم اختصاص الضد بها كما لم ثم اذا عرفت
ذلك فاعلم ان الامرين لو كانا موسعين لم يتحقق بينهما تناف وهو ظاهر ولو كان احدهما مضيقا والآخر موسعا فمحل النزاع
المسألة بجعل المضيق مامورا به والموسع ضدا لعدم يعقل عدم كون المضيق مامورا به فينحصر ما يمكن كونه ضدا في الموسع و
اما اذا كانا مضيقين فاما ان يكونا موقتين بالتضيق او مضيقين غير موقتين او موسعين في الاصل لكنهما صارا بالتاخير مضيقين
او مختلفين اما الاول فلم يتحقق في الاحكام الشرعية الا تخييرا كالثاني فهو من باب تعارض الاحكام وهو باب كثير النفع في الفقه
الا انه يغني عنه ويقول بتعلق الحكمين بالتضيق الحقيقي مع تضادهما محال لعدم امكان صدورهما من المكلف لعدم القدرة

في محل النزاع وورد حصره بما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا

عليهما فيقتضي سقوطهما معا فيبقى احدهما سليما عن المعارض فيجب لكن لما كان ثبوته بنفع المقتضي من المجموع فلم يتحقق ظاهرا فيقتضي بالاطلاق
عدم الفرق بين الواجبين فيكون الحكم محل المقتضي فاما ان الاشتغال واستصحابها يحصل البراءة اليقينية فلذا اتفقا بالاهمية لا يحصل
البراءة الا بالاتيان بالاهم وبذلك تحصل قاعدة وهي ان الامرين المضيقين اذا تزاحما فاما ان يكونا متساويين ام لا فعلى الثاني
يتخير بينهما وعلى الاول يتعين الاهم ويكفي في ثبوت الاهمية مطلق الرجحان بل الاحتمال الخالي عن المعارض فيصير الاهم هو المامور به
وغيره غير مامور به فيخرج عن المتنازع فيه وتعلم مع كون الاهمية مقتضية للتعيين حتى يصير احدهما لذلك مامورا به حتى يمكن ان يقال ان
الامر به يقتضي النهي عن ضده بناء على ان الاهمية تصير مرجحة لاختيار المرجح المكلف لا مقتضية لوجوب التقديم ويتفرع عليه ما لا يخفى من الفروع
في حق الله وحق الناس وفيهما واما الثالث فان قلنا بان اوامر الشارع كاوامر الاطباء كما هو الباني فيهما والاثبات ديانا بالمكلف على
ترك غير المتعدد منهما وكلاهما متعلق الامر ويكون المكلف مخيرا بينهما لو كان التاخير والتضيق بسوء اختياره فلا كالسابق
كان السابق في غيره اولا اذ ما التعلق كهذا وان قلنا بان اوامره كاوامر الموالي جاز ان تعلقها تابع للارادات فلو لم يكن حصول متعلقها
في الخارج وارادتها سقط حكمهما كالسابق الا في العقاب حيث يترتب هنا على ترك غير المتعدد منهما العقاب دون ثمة لعدم حصول
شرط التعلق بل ههنا وتمام الكلام في حكم الرابع من الاقسام اذا عرفت جميع ما نقلناه فحقق الخلاف في ان الامر بالشيء نهي عن ضده
لفظا او معنى اولا ومنهم من توقف ومنهم من نفى النزاع عن نفي الدلالة في العقد وحط النزاع بالثاني وعليه الخلاف في انه هل على وجه
العينية او الاستلزام وعلى الثاني هل هو من باب التضمن او الالتزام وعلى الثاني الخلاف في كونه الالتزام بينا او غير بين ومنهم
من جعل القول بالاستلزام منحصرا في الثاني وقال المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل حكم بذلك اللزوم لا الشرع
ثم قال وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بالمقدمة فتدبر وعلى جميع التقادير اختلفوا
في التعبير عن الضد فبين من اطلقه وبين من قيده بالخاص وفي النزاع في العام وبين من قيده بالعام وبين من فرق بين النزاع
في الاقتضاء وكيفيته فاخرج العام عن الاول وادخله في الثاني والحق ان النزاع في لفظ الامر والنهي غير معقول لانهما صيغة لغوية
على انه منهم من لا يرى للامر صيغة كذا في مفهومهما التغاير هما قطعا مع ان ما ذكروه في اثبات الاقتضاء لا ينطبق عليه شيء منه ولو كان
مربوطا بما وقع النزاع فلا يصدق عليه انه امر بالنسبة الى ما يعانده فالاقوى ثبوت الاقتضاء في العام بمعنى الترك على الاظهر او الكف
وعدمه في العام بالمعنى الاخر والخاص اما الاول فلانه لولاه لزم اجتماع الطلب الحتمي مع الاذن بالاخلال وهو محال لاستحالته
الجمع بين النقيضين وخروج الامر عن مدلوله عن مدلوله فان مدلول الامر على ما مر هو الطلب الخاص المعبر عنه بالطلب الحتمي فيلزم المنع
من الترك وعدم الرضا به ولو قيل لا نعقل من الامر الترك فكيف المنع عنه قلنا لا يتوقف الحكم على التعقل الامر بنفسه الفهم
ولا الارادة بل يكفي في الاحكام الشرعية لزوم المنع بعد تصور طلب المامور به حتما والنهي عن تركه كدلالة الاشارة وهو حاصل

ضرورة وهو ان كان الدلالة التي اثبتناها بالمعنى الاعم خلافا للذريعة كما عن جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة حيث نفوه استنادا الى

ان الامر بالمحال جائز ولا استبعاد في ان يامر بالوجود والعدم وان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي والجواب عن الاول ظاهر

مع ان الكلام في الدلالة وقد ظهر تمامه وعن الثاني بعد تسليمه في الاوامر الشرعية سلمنا عن قابل ما مر من ان الكشف

عن الاعتقاد كان وهو حاصل والجواب بمنع جواز غفلة الامر بالشيء عن الترك لكون الامر به والا على تجويزه وهو عبارة عن

الاذن في فعله والمنع من تركه فالمقصود للايجاب منحصر في ترك تحتما فيكون مقصود الترك قطعا وفيه نظر يظهر وجهه مما يأتي

والجملة حيث جعلوا الدلالة تضمنية معللا بان الوجوب بجهته مركبة من طلب الفعل والمنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون

تحقق اجزائه فيلزم من الامر بالشيء النهي عن تركه واستجير بان ذلك لو سلم لم يثبت المدعى لكون الاجزاء حقيقة فيما هو التركيب

فيه هذا الوجوب بمدلول للامر في كلمات لو اريد منه ذلك مسامحة والمنع من الترك كترتب العقاب بمادمان عن مدلول

الصيغة لغة عرفا ومنه عاد كيف كان فالخطب سهل لعدم ترتب فرع فقهي على كون الدلالة تضمنية او التزامية بل اصل الدلالة

ايضا فانه لا يترتب على الحكم المستفاد للمامور به نعم يتم في التعليقات واما الثاني فلعدم دلالة الصيغة على الضد العام لا مطابقة

ولا تضمنا ولا التزاما بينا بالمعنى الاخص فكيف بالخاص وما في حكمه واما الالتزام بالمعنى الاعم فيفيد عدم المنافاة بين وجود

الشيء وعدم ضده الخاص وما في حكمه عرفا ولا عقلا فان تركه لضده لا يزيد على كونه مقدمة للواجب وقد عرفت عدمه

مع ان جماعة قد سمعت منهم عن كونه مقدمة ايضا لما وجد الضد معدما كونه مقدمة للترك فالظاهر كلام بعض الاصول سالمة بين

المعاصر في نفي وجوب على انه لو كان جوابا التوابي من اهل البيت لعموم البلوى مع انه لم ينقل امثاله ومما يبين الجواب عما

لم تبين من توقف الواجب على ترك ضده واستلزام فعل ترك الواجب ضدا مما سبق لو بعض في المقدمات والجواب عن الاول

بوجوه منها منع كون ترك الضد مقدمة وانما هو من المقارنات وقد مر جوابه مفصلا في المقدمات ومنها

ان وجوب ما لا يتم الواجب الا به للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن فعل الواجب

وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ويرد عليه ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فوجود الصارف لا ينافي الامكان

والمدار عليه ومنها ان وجوب المقدمة او تمامها هو في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها فلا يجب ترك

الضد الخاص في حال عدم ارادة ما يتوقف عليه من حيث كونه مقدمة وفيه ان وجوب المقدمة لو تم فانما هو من اجل صحة

تعلق التكليف وهو اعم من ان يريد الواجب ولا نعم يتوقف على امكان صدوره عنه وعن الثاني بانه ان اريد بالاستلزام

العلية منعنا الصغرى ولو اريد به مجرد التوافق منعنا الكبرى وفيه نظر فانه يمنع تسليم الكبرى على التقدير الاول مع ان

له لعدم الدليل عليه كلام في محله وقد اورد بعضهم على الجواب بعد تنقيح المبحث بان الملزوم اذا كان علة للازم يفيد كون تحريم

في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص

اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم

العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان اقتضاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر

الذي هو الملزوم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم

الملزوم اذ لا يأبى العقل تحريم احد الامرين مثلا المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وصار كما يحيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من

اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد فانه ان كان المراد باستلزام الضد

الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فالقول بتحريم الملزوم مع تحريم اللازم لا وجه له وان

كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما بينا من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم

الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها مع جميع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل

الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول فيما اذا اريد باستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الذي

هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد بل هو مع ارادة الضد من علة ما يتوقف عليه فعل الضد فان كان واجبا كان مما لا يتم الواجب

الا به وانما يثبت عدم وجوبه بعد السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك

المامور به يكون منهيا عنه فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب

الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول لحلوه ولو لم يكن الضد منهيا

عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو

محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر

شخصي ولا ريب في بطلانه فعلنا ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره هذا فانما

حصل له التوصل الى الاخر فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه وفيه نظر فانه مبني على عدم اقتضاء الحرمة من المعلول الى العلة ومن هذا

المعلولين الى الاخر لم يثبت ولو اريد بالعلة العلة التامة لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا لان العلة والمعلول متحدان ولو كان احدهما بواسطة

والاخر بلا واسطة فيمكن اختلافهما احكاما مع ان المجيب بنفسه استبعد في مقام المخالفة في الحكم بينهما ثم بنى على عدمها مع الاستبعاد وليس

بحجة شرعية فان اقصى مفاده الظن والظن العقلي الصرف لا يثبت به الحكم الشرعي حتى عنده فان مبناه على عدم حجية الظن المطلق بل لم يعهد

من قال بحجيته على انتفاء المعلولين يمكن الاختلاف ولو سلم في العلة والمعلول فان المعلول لما كان غير مقصود الا من جهة علته فسري

حكمها اليها بخلاف العكس فان العلة مقصودة بنفسها من دون معلولها وايضا انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم كما انه يمكن الاختلاف

بالحكم في العلة لاختلاف الجهتين فيختلف المعلول لان في الحكم هذا وفي محل هذا وجوب المقدمة على فعله التوصل فاما مع كونه غير مرتبط

بادلته فان مقتضاها انما هو الوجوب مع امكان التوصل ولا امتناع بالاختيار لا ينافي الامكان ودفع من عدم الامكان ثم في الواقع يخرج الكلام
عن محل النزاع ويمكن دفع ما قيل من انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله ولو كان واجبا موسعا يمنع الملازمة لاحتمال عدم صحته لو كان
واجبا مع الملازمة لاحتمال عدم صحته لو كان واجبا موسعا يمنع الملازمة فان صحته تتوقف على موافقة الامر وهي فرع تعلقه وهو مشكوك
او معلوم عدمه كما يراه بعضهم ولقد كان فيه نظر ظهر وجهه فيما مر ولهم وجهان اخران اولهما انه لو لم يحرم الضد الخاص وتلبس به المكلف
كالصلوة بالنسبة الى اداء الدين مثلا فاما ان يبقى الخطاب بذلك الواجب المضيق على كونه واجبا مضيقا وهو محال لما مر ممن ورد عليه
ان غاية ما يلزم منه عدم التكليف بالضد ولا يلزم منه الا عدم الامر به فلا يستلزم النهي عنه ولذا لو لم يكن عبادة يمكن ان يكون مباحا
وثبوت الحرمة والفساد في العبادة من اجل عدم الامر به لا ينفع في المقام وهو ظاهر مع انه لو استلزم لم يتم الا اذا كان الضد مأمورا به
وهو غير المدعى ولو لم يكن كذلك فلا تكليف فلا يتم ما يفيد الامر بالمضيق لو استلزم عدم الامر انما يستلزم عدم ذلك الامر لا بامر آخر
والكلام فيه ولو سلم فانما يستلزم اذا كان الضد مضيقا فلما لو كان موسعا فلا لعدم المنافاة له كيف ولعل الشارع مد ايدينا على كشف
المصالح والعلم بها فلا يبعد وجود مصلحتين احديهما متعلقة بحدوث سبب ولا تكون متعلقة بزمان بعينه فلما كان
المطلوب في الثاني هو الموسع ايجاد المأمور به في الزمان المعين بعضه ابقاءه في احد اجزاء مخصوصات لا في اجزاء ليست متعلقة للاول
وفي الاول ايجاده في زمان محدود ذا سبب وهو ايضا مر كلا فلا يكون مخصوص الزمان مطلوبا ومتعلقا المتعلق منهما كلا ولا مانع في
تعلق التكليف باتيان المأمور به فيهما لكونه مقدورا وغاية الامر ان بلغنا للموسع يلزم التكليف بما لا يطاق لكنه ناشى من قبل
المأمور لا الامر فانه حصل من اختيار الموسع حتى تضيق وهو لا ينافي التكليف كما لا ينافي تحقق العصيان كما قالوا في نظيره من اجتماع
الامر والنهي في الشيء باعتبار جهتين وبما تعضده انه لو كان مأمورا عنى لا يحصل الموبل لهما بلى مما ذكره فيهما مع جريانه فيهما فانه يمكن
انتفاء اللازم التلبس للمأمور باحدهما فاما ان يبقى الامر في تلك الحال او لا على الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني يخرج
الواجب عن كونه واجبا هذا كلامه في اول تعلق الوجوبين فانه اذا انقضى مقدار فعل المضيق ولم يات به عصيانا فالامر اظهر لعدم دوام
حصول التكليف بما لا يطاق فيه اصلا فانه لو زمة المضيق هنا انما هو لسوء اختياره مخالفته بخلاف ما سبق عليه خاصة عنه بلا تمكن ايجاد
الشق الثاني بخصوص الامر الدال على وجوب اداء الدين مثلا على الفور بما اذا لم يكن المكلف متلبسا بالواجب كما انه مع تضيق وقت
الفريضة يجب تقديمها قطعا ولا يكون اداء الدين مضيقا في تلك الحال وبعلمه انه لو صح الدخول في الصلوة فيصير اتمامها من باب
بدل للشرع مما هو المفروض كالفوري في ملاحقة المطالبة في الدين بعد التلبس ولا ملازم التخصيص لعدم جواز الدخول حتى يحصى
بغير حالة التلبس مع انه يمكن العكس مع وقوعه كثيرا كما في الحائض والنفساء ونحوهما على ان التخصيص فرع التنافي وقد عرفت عدمه
ولم يتنازعا بطلان ما ذكره البهائي وبعض المتأخرين مع كونه مخالفا لاتفاق العلماء على الظاهر من انه لو ابطل النهي عن الضد

فنافى

الخاص بعدم الامر به نظرا الى التضاد المتقدم فبطل كان اقرب مع انه لو سلم لم يعم المعاملات بل يختص بالعبادات لعدم الحاجة فيها الى
الامر فلا يبطل مطلقه منه ايضا ثم يتضح بطلان بطلان اصل الاقتضاء كما كان يعني ما يخالف من القواعد التمهيد به وكما اختاره بعض اهل منهم
والثاني وهو يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان اتصاف الاعدام بمثل الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة وامثالها من الامور التي
هي مبدأ الاثار الخارجية ليس من حيث الذات بل باعتبار ما هو منشأ انتزاعها لان العدم امر فقط اعتباري لا يحصل له في الخارج
وانما حصوله في الاذهان فقط فلا يمكن ان يكون مبدأ للاثر الا باعتبار الاصل المأخوذ منه فالحكم منسوب الى الاصل بالذات والحقيقة
واليه بالعرض والمجاز واذا مهدنا هذا فنقول اذا كلف الشارع بالصلوة مثلا فلا شك ان ترك الصلوة وهو عدمها قبيح مكروه
للامر وليس العدم صادرا عن المكلف ولا قبيحا ولا اختياريا الا باعتبار ما ينشأ منه وهو السكون او حركة اخرى ضد للصلوة فيكون كل الامرين
قبيحا فيكون منهيا عنه بالحقيقة كل حركة لا يكون مكلفا به او منهيا الا باعتبار السكون او حركة اخرى ضد لها على سبيل التخيير في الامرين
لجمع النهي ويمكن ان ترك الشيء يتصف بكونه اختياريا فان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بان يقطع العدم الازلي فيفعل
او يستمره فلا يفعل ظهر انه عدم الشيء بعد ما مقدور ان صادر ان من المكلف فيجامعه الاختيار فيمكن ان يتعلق بكل واحد منهما
التكليف واذا ثبت كون الترك مقدورا صادرا ولو ابقاء فيصح اتصافه بالحسن والقبح كما ان الفعل يتصف به فان الاتصاف بهما لا يحتاج
الى ازيد من ذلك كما هو واضح لما ذكره من كون العدم امرا اعتباريا لا تحصل له في الخارج وانما حصوله في الاذهان الا باعتبار
الاصل المأخوذ منه لا يقتضي الا عدم كونه فاعلية للاثر الخارجي او علة مستقلة له او متصفا بما يكون مبدأ لذلك منها غير
محتاج اليه هنا واما ان يكون له مدخل في ذلك فلم ينفه ما ذكره بل الظاهر امكانه ولذا عد عدم المانع من جملة علل الوجود وقيل انه جزء
الحوادث في اوقاتها انما هو لوجود شرائطها او ارتفاع موانعها فيهما معا او بالتفريق هذا ان اريد من الاثر الخارجي الموجود في
الخارج ولعل اريد بما هو اعم من ذلك وهو ما يكون حمله على الشيء خارجيا وان لم يكن هو موجودا في الخارج فالامر اظهر بل لا يتم ما ذكره
من عدم كون العدم مبدأ للاثر الخارجي فان عدم العلة مستقلة لعدم المعلول كعدم الصلوة لعدم علته وهو ما يجب بهذا المعنى
وكذا اسباب اعدام الملكات وظاهر ان الحسن والقبح وامثالهما ليست علل مستقلة او فاعلية للاثار الخارجية بالمعنى الاول فلا مانع
من اتصاف اعدام الملكات بها فلا يكون اتصافها بها بالعرض والمجاز على ان بطلان العدم محل اللفظ حقيقي وليس كلامه فانه حتى
باي شيء تأمر فالعالم الى انكار لعدم ترك ازالة النجاسة من المسجد ونحو ما اشتغال المكلف بالصلوة الواجبة في اول وقتها مثلا
انما يقبح بالعرض والمجاز وان المتصف بالقبح حقيقة انما هي الصلوة التي منشأ انتزاع ذلك الترك مع ان الظاهر ان الامر بالعكس ان سلم
ان فيها قبحا فان الصلوة في هذا الوقت لا قبح فيها اصلا بل مشتمل على ما كان فيها من الفضل ولم يزاحمها الواجب المضيق فقبحها ان كان
فهو باعتبار ذلك الترك ولا ينعكس هذا ويدل على صحة التكليف بالترك مع عدم القدرة بها اذا كان متمكنا ما ينتزع منها فان

التكليف على ما نعم انما هو باعتبار ما ينتهي منه وهو مقدور مع انه لا يتقوه به عاقل فضلا عن عالم وما قيل لا يجعل متعلق التكليف
الكف وهو امر وجودي لا يجري فيه ما ذكره كيف ولا يبعد ادعاء الاجماع المركب على ان متعلق التكليف في النهي اما العدم على راي من
راه مقدورا او الكف على راي من لم يره كذلك فما ذكره خرق لذلك الاجماع فضلا عن غيره فان مدار القول بانه انما يكون على اللغة
فان النهي لفظا يتعين ان يحمل على ما هو موضوع له فلو كان عنده موضوعا لطلب الترك ينبغي حمله عليه وبعد التقدير
على ما هو الا فرض بعض ما ذكره من الاجماع على تقدير وقوعه لا حجة في حجية كما اعترف القائل في مثله به مع عدم وقوعه فان القول
بان النهي طلب الترك ومع ذلك هو راجع الى فعل الضد معروف ذكره في العينيين وتبيان الاول انه لو لم يكن نفس
لكان مثله او ضده او ملازمه واللازم باقسامه باطل اما الملازمة فلان كل متغايرين اما ان يتساويا في الصفات النفسية وقد
يعبر عنها بالذاتيات او لا والمعنى بالصفة النفسية ما لا يقتضي اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان و
يقابلها المعنوية وهي المفتقرة اليه كالحدوث والتحيز فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما
بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد
والحلاوة واما انتفاء اللازم باقسامه فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان اذ يجوز الامر بالشيء
والنهي عن ضده معا ووقوعه ضروري ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال
اما لانهما نقيضان اذ معناه افعل هذا وافعل ضده او لانهما تكليف بغير الممكن وانه
محال والجواب اختيار كونهما خلافين ولا يجب اجتماع كل مع شيء من اضداد الاخر اذ كانا متلازمين ولا يلزم اجتماع الضدين مع
انهما قد يكونان ضدين لامر واحد كالعلم والقدرة مع الموت فلا يجتمع احدهما مع ضد الاخر بل يلزم اجتماع الضدين ثم لو سلم
لزوم اجتماع كل مع ضد الاخر اذ ذلك حكم الخلافين العموم ان البياض خلاف الحلاوة ولا يجتمع مع الجوهرية التي هي ضدها لكونها
ضد الدايم فيحتمل ان يقال ان النهي عن الضد لا يجتمع مع عدم النهي عنه وهو يتحقق بعدم الامر او السكوت عنه وعن النهي ولا امر
بالشيء يجتمع مع الثاني ويكفي مع ان الحصر باطل عند الاشاعرة ولا استدلالا لهم فتامل على ان شرط كراهة الضد الشعور به من وجه
وانما فاذا لا شعور به فينتفي ان الامر بالشيء عين كراهة ضده فلا يكون نفسها بل انما قيل ان المراد ان ارادة الشيء عين كراهة ضده
ما الشعور بالضد ظاهر الفساد لعدم تعقل معنى له مع انه يمكن ان يوجد الارادة وانفك عن كراهة الضد المشعور به اذا كان غافلا
من الصيغة ثم انه بالترديد لا يخرج منافيا ولكن الفائدة المقصود تمام المرام على مذهبي الاشاعرة والمعتزلة الثاني
ان فعل السكون مثلا يعني ترك الحركة اذ البقاء في الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني وانما يختلف التعبير ويلزم منه

قبيكن

ان يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة ويرد عليه ان البقاء امر وجودي فكيف يصير عين العدم ولئن سلم ان السكون عدم الحركة
كما يراه اهل الاستدلال يخرج عن محل النزاع فان الكلام في الاضداد الوجودية فاذن لا يتم بعدم القول بالفصل بل الحق انه لا ينفع
مطلقا فان الدليل عقلي فيدور الحكم مداره ثم ان جميع ما مر على تقدير ان يكون النزاع معنويا والا كما يشعر به ثاني الدليلين
فلا حاجة الى شيء منه بل الجواب عنهما ح ان طريق ذلك النقل ولم يثبت على تقدير ثبوته فلا يليق بالبحث كما هو ظ ولا مما
من حمل القول على التقدير الاول ما لم يقل به احد عاقل فضلا عن الفضلاء واما توجيهه بان المراد انهما لا يجعل واحد
فيرجع الى التضمن والالتزام فكما ترى والاستدلال بان اللفظي ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه
المقدور وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما
لم ينه عنه لانه معناه وان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن
والجواب عن الاول منع دلالة الامر على الذم لغة وعرفا شرعا وان كان في الشرع حكما من احكامه ومنع حصر الذم على الفعل لان
نسبة القدرة مع الفعل والترك سواء فان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فتعلق القدرة بالفعل ينافي العدم
بانتفائه واستمراره مع ان النهي لو كان حقيقة في طلب الترك ولم يكن الترك مقدورا فانه لمجاز الى الكف ينبغي ارادته
كلام قد سبق من ان الدلالة فيه ليس من باب دلالة التضمن والالتزام اللفظي ثم في اخذ الذم على الترك دون المنع تخصيص
فان ترتب الذم لا يعم الامر مطلقا فانه لا يترتب على معان الكلام فيه وعن الثاني منع ان حرمة النقيض مطلقا سواء اريد به النقيض
العام او الخاص نعم لا اقتضاء ثابت لو اريد بالنقيض العام كما سبق مفصلا بحيث انه يريد منه الخاص فلا دلالة له فيما لا كان قد يراد
به ما الملازمة الى ما نحن عليه هنا ولا ينطبق الدليل الثاني على المدعى لا فادة التضمن والاعتذار بان الكل يستلزم الجزء خروج
عن الظاهر وهو ظاهر ثم من جميع ما مر بان عدمه جهته للنوع فيه يتفرع على المحل حرمة الاضداد الخاصة وما في حكمها من الغاء
وعلى عموم الحرمة مطلقا والفساد في العبادات او فيها في المعاملات او عدمه مطلقا على الخلاف الاتي في بحث النهي واما الضد
العام بمعنى الترك او الكف فتفرع علمه ترتب فرع عليه تنبيهات الاول ان الامر بالشيء كما انه لا يقتضي النهي عن ضده لا يقتضي
عدم الامر به على الاظهر وعدم القول به مع الحجر على الطرفين والجواب عن الخصم ويتفرع عليه فساد العبادة اذا كانت ضدا للمامور به
والمعاملة اذا كان تشريعها بالامر وكانها لم توجد من الادلة فيضر في سعة الوقت مع لزوم ازالة النجاسة عن المسجد سواء كان
الواجد واضعا او لا اداء الصلوة فيلزم في غيره اداء البعض المطالب به او نحوهما دامت الحاضرة في سعة الوقت لمن كان في ذمته
قضاء على القول بفوريته وبطلانها بترك رد السلام على من يجب الرد عليه ولو ترك التشاغل بالصلوة في زمان الرد ثم شرع فيها
موجبا فان وجهها الضرر او يزيد في موضع يخلف الوقوف فيه على نفسا او عرضا والعبادة المستلزمة لمن عليه مثلها مع

مسألة الامر الندبي لا يقتضي النهي عن ضده ولا امرا

او تحصيل التفقه في الكلام مع المنافات بل صلوة الجنازة من الاجير في سعة الوقت وفيه نظر الى غير ذلك ثم بما مر فيه يتبين ان الامر بالشيء لا يقتضي عدم استحباب ضده ويتفرع عليه صحة النافلة او الفريضة المتبرع بها للغير في وقت صلوة الايات قبل الاتيان بها بحيث يستلزم الاتيان بها فوتها **الثاني** ان الامر الندبي هل يقتضي النهي عن ضده حتى يجري فيه ما مر نفيا واثباتا و مفصلا بين الوجوب والندب وفارقا بين العام بالثبوت والخاص بالعدم ولكن الاظهر العدم مطلقا اما في العام فلان مفاد الندب طلب شيء على وجه الرجحان فلا يقتضي النهي عن الترك لا تضمنا ولا التزاما غاية الامر ان تركه مرجوح لكن ليس كل مرجوح مكروها فالاصول هنا سالمة عن المعارض في نفي الكراهة في الضد العام واما في الخاص فلما مر من ان الايجابي مع ان لهوية في تبع ما هنا اقوى وللمفصل ان الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي بخلاف امر الندب وفيه ان غاية ما يلزم عليه استلزام الندب للنهي التحريمي وهو لا يستلزم المدعي وهو استلزام النهي التنزيهي ولا اعتماد على ما مر ولو اورد ان المباح انما هو من وقت لا ويندب فيه فعل فلو استغرق الاوقات بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب فانه لا يستغرق الاوقات فيكون الفعل في غير وقته هو ازالة الواجب مباحا فلا يلزم نفي المباح طرد بان هذا لا يستدعي الا بطال المباحات المضادة لكل المندوبات او المندوب الدائمي اذا استغراق الذكر الوقت بالمندوب مما لا ينافي الاشتغال بمباح يجتمع معها فانه في كل آن لو اشتغل مندوب يجتمع معه مباحات لا يضاده صدقا استغراق وقته بالمندوبات مع انه لا يبطل كثير من المباحات بالكلية في جميع الاوقات بل بعضها لا يبطل اصلا و بعضها لا يبطل اصلا او بعضها لا يبطل في وقت دون وقت الا ان يقال استغراق الاوقات بالمندوبات بحيث يكون لكل فعل اصدر من كل مكلف سوى الضروريات العقلية والشرعية ندبا مستقبحا يلزم نفي المباح بالكلية لكن هذا لا يخلوا ثانيه من اشكال فتامل قبل وكانه لا اشكال في ثانيه فلنه قد يدعى لكل عضو مندوبا الى اشغاله بدو لا شك ايضا انه يلزم عادة ان استغراق الوقت باشتغاله في غير اوقات الضروريات العقلية او الشرعية مندوب وح يلزم نفي المباح بالكلية ويمكن ان يقال ايضا ان من المندوب الدائمي الصلوة ولو لم نقل بتضاد كل المباحات لما ندب اليه لكل عضو فيها فلا شك في تضاد معظمها بحيث لو بقي منها شيء غير مضاد لم يكن الا نادرا والظاهر ان نفي المباح على هذا الوجه كنفيه بالكلية في انه مخالف للاجماع لكن لم اجد نصا عليهم في ذلك فتامل وفي كلامي الحجة والايراد لا يخلو عن كلام ومناقشة اما في الحجة فلان غاية ما يلزم منها الفرق بين الواجب والندب بلزوم المفسدة في الثاني دون الاول فهو لو تم لدل على فساد اصل الدليل فان لزوم المفسدة يكشف عن فساده وليس دليل العقل مما يخصص فلا يصح الفرق به ذلك واما في الايراد فلان دوام استحباب الصلوة مما يستلزم فساد امر ويكل معاش عامة العباد فيخصص بما لا ينافيه بل نقول اكثر الاوقات عنها بالنسبة الى الاكثر فلا يقع عموم لوقتها كالذي يعطي بان قد ان كثيرا من السنن غير مقدور من الاكثر مطلوبه فلم يستلزم الاستغراق وبهما يبين ملق

مسألة في ان النهي عن الشيء هل هو امر باحد اضداده ام لا

مسألة في ان الامر بالفعل يقتضي المباشرة بالنفس

مسألة في ان الامر بالقيد لا يستلزم صحة عبادة ولا معاملة

الايراد علي ان ما ذكره لا يستلزم نفي المباح انا اراد وايه نفي ذاته وان اراد ابه نفي انفكاكه بمكن منع بطلانه فندبه للطارد في الثبوت ففي العام ما مر في الايجاب وفي الخاص بعض ما مر فيه كان يقال ان فعل الضد ملزوم لترك المندوب وهو مرجوح بالنسبة الى فعله وملزوم المرجوح مرجوح او ان فعل المندوب يتوقف على ترك كل من الاضداد الوجودية فيكون تركها للجائز لان ما يتوقف على الراجح راجح فنقيضه وهو فعلها مرجوح الى غير ذلك والجواب عنهما وعن غيرهما ما مر في الخاص فيما مر في الايجاب واما علم العلم فقد بان مما سبق للمختار مما مر من ما الفارق بين العام والخاص مع جوابه ويتفرع على المختار عدم كراهة ترك المندوبات وفعل اضدادها الوجودية وعلى غيره ما لا يخفى **الثالث** ان النهي عن الشيء هل هو امر باحد اضداده ام لا وعلى الاول هل على وجه العينية او الاستلزام اقوال اوسطها الثاني فان النهي حقيقة طلب الترك بالنجاء والكف ولا يتوقف شيء من الاضداد بنفسه وان اتفق فلا يجب لما تقدم كلام ولسائر الاقوال ما يستنبط مما مر في الامر ثم عن جماعة الفرق بين الامر والنهي بالثبوت في الاول والعدم في الثاني وياتي ثم مما مر يظهر عدم استحباب الضد في النهي التنزيهي لكن ترك المكروه مطلوب مستحب فانه على مضاه النهي والفرع في الجميع ظاهر **اشارة** الامر بالفعل يقتضي مباشرة المامور به لامر بايجاده للتبادر وصحة السلب لولا مانع ثم لولا الا الشك لكفى على انه على تقدير الشك يكفي توقف اليقين بالبراءة المطلوب في مثله عليه ولستدل بقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى ولا يترتب ثمرة ونثري ففيهما نظر ثم هل يجوز دخول النيابة فيه فالاشارة على الجواز المعتزلة على المنع والحق التفصيل بين وجود الدليل عليها فالاول وعدمه فالثاني بعلة تمتعتي الدليل فيهما فاصل امور وفق اجماع الطائفة على الجواز في الجملة في مواضع مع عدم منافاته للعقل والنقل وللمعتزلة ان وجوب العبادة انما كان ابتلاء امتحانا وكسر النفس الامارة بالسوء وذلك مما لا يدخله النيابة كسائر صفات النفس من اللذات والالام والجواب بالمنع من عدمه وجود الحكمة في النيابة فان فيها بذل العوض ونحوه وفيه المشقة والكلفة فيمكن الكفاية ثم اعلم بان الاصل والظاهر اشتراط المباشرة في الاوامر الا ما خرج بالدليل ومنه العبادات المالية كالزكوة والخمس والكفارات والصدقات المندوبة كما ان منه الاول الطهارات والصلوة والصوم وتلاوة القرآن في وجه والايمان والعهود الى غير ذلك ويتحقق المباشرة ما استقل الا العامل او مع ضم غيره بحيث يصح اسناد الفعل اليه عرفا ومنه ما يحصل الاثر بمعاونة جماد كالغسل تحت الميزاب او المطر او الانبوبة ومحو هذا والكلام في النهي في ذلك كالكلام في الامر **اشارة** الامر بالقيد لا يستلزم صحة عبادة ولا معاملة اذا اقتضى ذلك في انه شرطا وشرطهما الا ما انتفى لا فيه لكونه اعم ولا دلالة للعام على الخاص ولا تستصحاب الاشتغال وعدم صدق الامتثال مع المخالفة مع كفاية الشك في مثله على ان الامر بالقيد امر بحفظها يلزم حفظه والامر بالعبادة مثلا الامر بايقاعها معينة صلوة او صوما او نحوهما فكل يقتضي الامتثال بما امر به على وجهه فالامتثال باحدهما ليس امتثالا بالاخر فلا يجزي الاتيان باحدهما عن الاخر الا ان يتفق حصول القيد باتيان عبادة على وجه يتحقق الامتثال بها

في بيان انه هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب ام لا

بذلك ولا اشكال فان متعلق كل كلي اصل ما الكلف غايته الامر كونه موجودا في الخارج مصداقا له من جهتين تقييد مبني فالا
فاما العادة او المعاملة الواقعة على خلاف الواقع تقيد الاماضي بالدليل وهو النقيد من اهل الخلاف من جهة المذهب و
الاصل فيه الاقتصار على مورد الثبوت فالعموم في الموضوعات العامة والكلية الخاصة والاحكام كذلك يتوقف عليه فالنقيد
من الحاكم الظالم من غير اهل الخلاف فمنهم من غير جهة المذهب والكافر الملي او غير الملي او من الاسلام باصله لا يقتضي
تحريم في عل عبادة او معاملة موردا لمعهما مطلقا على الخوف على نفس او عرض محترم او غير محتمل على نفسه او غيره من المؤمنين
ويستوي فيها العبادات والمعاملات والاحكام فيجب عليه الحرام وغيره والواجب الى غير ذلك اشارة اختلفوا في انه هل
يبقى الجواز اذا نسخ الوجوب ولا وعلى الاول هل الباقي الاباحة او الاستحباب فجماعة صرحوا بالاول وعن شارح الثاني وهو
اختيار المحقق ومنهم من اطلق ولا فرق العده مطلقا فان مدلول الامر كالامر بسيط وانما الحل عند العقل الى الجواز بالمعنى الاعم
مع المنع من الترك فاذا ارتفع الوجوب لم يبق شيء لان المحصل في الخارج شيء واحد فلا يجري فيه الاستصحاب ولا عموم المبيق
ولا نحوه ومثله الكلام في الامر الندبي والنهي التحريمي والتنزيهي بل مطلق الخصوص والمقيد واستدل لبقاء الجواز الذي هو
جزء من مفهوم الوجوب هو الجواز بالمعنى الاعم لامتناع ذلك في الاخص ويتقوم بالفصل الذي هو المنع من الترك فاذا
ارتفع ارتفع لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والوجه بمنع استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لعل التالي مرد لذلك لم
يتحقق عند ارتفاعه فصل آخر اما مع تحقق الفصل الآخر فلا لان الجنس يحتاج الى فصل ما لا الى فصل معين ونحن بحمد الله فقد
كان الايراد ضعيف جدا اما الاول فلان الاولى ان يعلل ارتفاع الجواز لعدم امكان بقائه فان المحصل في الخارج شيء واحد
غير مركب فلا يعقل فيه رفع بعض وبقاء بعض ولا ينفع فيه انضمام فصل آخر لا يمكنه فانه يوهم ما اورد عليه ولذا كان تعليله بما ذكرناه
ليس بعيدا واما الثاني فلان منع استلزام الارتفاع للارتفاع مسلم لا بانه انما يتم اذا لم يتحقق فصل آخر وهو مسلم انما يتم اذا
كان الموجود في الخارج مركبا منه بالحل فان المتحقق فيه حصة معينة متحصلة بالمنع من الترك وينتفي بانتفاء المنع من الترك مزوده
اذ ليس الحصة محدودة بنفسه حتى يمكن بقاؤه بانضمام فصل آخر اليه ولذا يحصلها فصل آخر يحصل آخر وهو ناشئ من
حدوث النسخ يرد عليه ان ذلك فرع الدلالة عليه وبالاستلزام وهي ممنوعة فان رفع الفصل الذي هو مقتضى النسخ اعم من ذلك
فان رفع المنع من الترك كما يمكن حدوثه في ضمن جواز الفعل يمكن حدوثه في ضمن عدم جوازه فلا دلالة له فالاصل سالم عن
معارض لتسليم ما اثبتناه بحكم فيلزم الرجوع الى مقتضاها من الحرمة او الاباحة ونحوهما وكانه المعنى بعوده الى الحكم السابق على الامر ولا
فلا وجه لما قيل ومنه يندفع ما قيل ان الناسخ انما اثبت رفع الحرج عن الترك فالماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة منه ومن نفي
الحرج عن الفعل وهو مستفاد من الامر وهذه الماهية هي الندب او المباح مع انه لو تم ما ذكره يلزمهم ان يكون الحكم هو الاستحباب

لا المردد بينه

18

تحقيق القول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

لا المردد بينه وبين المباح كما ادعاه منها او من المكره كما عن بعضهم ولا الجواز بمعنى الاباحة كما عن مشهور انا المنع من الترك
اذا ارتفع بقي بجالته مع ان القول غير معروف فاذا ارتفع فاذا ارتفع الرجحان وهو اللازم البقاء فالدليل على مدعون ما
يدعونه وللقول بالبقاء ان المقتضي للجواز هو الامر موجود والمعارض هو النسخ لا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب
لا يستلزم رفع جميع اجزائه واورد بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع
جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان المقتضي انه ممنوع فلا يبقى مقتضاه قطعا وكون نحو الاصل الجزئي كافيا في انتفاء المركب لا يلزم
منه القطع ببقاء الاخر للجواز برفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا وبظاهر بعضهم بان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه
او لان الاصل استمراره والظاهر لا يدفع بالمحتمل قوله انه ممنوع فلا يبقى مقتضاه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ الوجوب
لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الاخر وهو المنع من الترك
وقوله وكون نحو الاصل الجزئي كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر للجواز بان يكون رفع المركب برفع ذلك الاخر
او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو ظاهر غير مانع لنظر الاحتمال المذكور في
فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر فيرتفع استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وح يرتفع الجواز
ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما قلنا ان تلك الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر
مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك فاقتضاء الوجوب مشروط بعدم ورود الناسخ على مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع
الوجوب بارتفاع مقتضيه اعني الامر للجواز فان بقاءه بانتفاء شرطه فقد يظاهر ذلك وفي الكل نظر اما في الحجة فلانا ان
رفع الوجوب يقتضي رفع الحصة المتحصلة بالفصل وبذلك يرتفع مدلول الامر لعدم تركيبه في الخارج ومنكره من ان رفع المركب
لا يستلزم رفع جميع اجزائه ان اراد من المركب المركب الخارجي فهذا غير تام لانه لا تركيب في مدلول الامر في الخارج وان اراد منه المركب
في الذهن فلئن سلم فهذا لا ينفع وهو ظاهر واما في الايراد فلان الترديد لم احتمال بقاء الجواز غير صحيح لما مر فان رفع شيء من مدلول
الامر لم يعقل بقاء شيء ولا الى ما احتمال الضدين للزوم رفع الشيء وبقائه وهو مردود بالبطلان واما في التنظير فلان الاستصحاب
انما ينفع اذا احتمل البقاء واما مع عدم احتماله فلا وهو ظاهر وقد عرفت هنا ان رفع الفصل لم يكن بقاء الجنس حتى يستصحب على انه
لو كان لكان معارضا باصالة عدم انضمام الفصل الى الجنس لاحتمال عدم وجود الجنس حتى يضم اليه شيء فان رفع الوجوب يحتمل
ان يكون برفع الجواز كما يحتمل ان يكون برفعه ودفع الفصل معا وعلم بان ان رفع الخاص والمقيد لا يستلزم عدم بقاء العام والمطلق
بقي وكذا علم هنا ان المعتبر من المنسوخ لا يختص بالوجوب بل ما هو مثله كنسخ تحريم الترك او بعضه واما ان نسخ الوجوب بالتحريم
او قال دفعت جميع ما دل عليه الامر من جواز الفعل والمنع من الترك فثبت التحريم قطعا وفي غير هذين الموضعين لم نقف عليها الا ما ادعي

بعض العامة من ان رفع اليدين كان في صدر تكبيرة الافتتاح فلما تم نسخ ولم يثبت عندنا وعموما لا يخصص فيها ما صلوة الاحتياط اذا
ظهر في الاثناء عدم الحاجة اليها والصوم لغير الفريضة قبل الوقت ظنا معولا عليه شرعا اذا وقع قبله او تذكر ذلك في الاثناء او لم
يدخل الوقت وصلوة الكسوفين اذا شرع فيهما لما بقي الى الواجب فيه ثم تبين خلافه قبل التحريمة وصلوة الميت اذا دخل فيها بعد
ما دخل فيها غيره ثم اتم غيره وهو فيها وما لا يتم له جمعة لو ادرك مع الامام فصل بينها ظهرا ام يستانف ولنذكر الامر بالاتيان هل
بالقضاء اولا وصوم التتابع اذا افطر عمدا لوما قبل اتمام شهر ويوم فهل ينقلب ما تقدم ندبا او يبطل راسا وصلوة الجمعة بل كل
عبادة ارتفع شرط وجوبه كما لو مرض بعد ما عليه انعقاد الجمعة حال الغيبة وعلم ذلك كون ذلك من باب النسخ كما توهم في العقود
اذا اشتملت على شرط مخالف للشرع او بنا فيها والنذور اذا تعلقت بعين فتلفت قبل الوقت الى غير ذلك **اشان** هل يجب الندب
بالشروع فيه قولان والاظهر العدم لاصالة البراءة والعدم واستصحاب الحالة المتقدمة على الشروع وعموم لغا الكلام بما في
فان مقتضاه حصول ما نواه وهو هنا الندب ولمن منعوا انه الترك فانه المفهوم منه على ان هذا هو المفهوم من الندب بنفسه فلا
يجب هذا وفي النهاية نسبه الى الامامية وهو مبني على الاجماع كالنادر به والسائق الا ان الاجماع استثني الحج فيكون حجة وفيه
لكفاية واستدل بالنبوي الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر وفيه نظر ولكن لا يجب لا تبطلوا اعمالكم وفيه انهما
نفي العموم اذ كان المراد من الاعمال بالنسبة الى كل واحد واحد فكان المراد منها بالنسبة الى الجمع حتى يكون المراد مقابلة اللفرد
كما هو الاظهر وان كانت ظاهرة في عموم النفي الا ان الظاهر ان الابطال انما تعلق بما كان عملا قبل تعلقه وصحيحا وكاينا فيما يراد
بحيث يقبل البطلان والتضييع فان المفهوم من تعلقه حرمة الابطال بالعمل وتضييعه فانه لو لم يكن كذلك لم يتعلق به البطلان
والتضييع والصحة المراعاة بالنسبة الى جزء العمل ليست كذلك فان الامر انما تعلق بالمجموع لا بالاجزاء فما لم يتم المجموع لم يتحقق هذا
المعنى فان الاجزاء قبل اتمام العمل ليست قابلة للانتفاع وان فيها صلاحية فلا تدخل تحت العموم سلمنا العموم من الاعمال الاعمال الشرعية
فلا تحمل على اللغوية فلا يعم اجزاء الاعمال الشرعية فلا يتعلق حرمة الابطال العمل بعد الاتمام فلا يمكن ذلك الا بالكفر ونحوه وعليه
ما ان يكون المنهي عنه الابطال او الكفر مثلا او على التقديرين لا مدخلية له بما كنا بصدده وهو ظاهر ويؤيده سياقة السوق
بل العلة بعينه فان الجملة المتاخرة عنها ظاهرة في التعليل وهو لا يتم بذلك ووجه دخل في ثواب الاعمال الاما لي بتقصيره
كونه احد التفاسير فيها فعلى هذا الامر وعينا قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وقد سلمنا عمومها للابطال بين العمل
فلا يتم بعد لتعارض المعنيين سلمنا لكن هو لا ابطال الاعمال عموما لا يكون بان يتحقق بعده فان الابطال بعده انما يكون بالكفر
ونحوه بمنع الجميع لا بواحد منها او قيل انها تدل على الجميع فقد بطل واحد منها فهو متعلق الهيئة فيصح تعلق النهي به قلنا هذا عين منافٍ
الى الفهم منها ولو قيل بالزيادة والتبعية المتاخرين بمكن برفع واحد منها فلم لم ينهى لما بعد العمل قلنا لم يثبت تاديتها في الابطال

فالمختص تعلق

في ان هل يجب الندب بالشروع

في نفي ... ولا تبطلوا اعمالكم

فالمختص تعلق النهي بما بين العمل قبل خروج الاكثر فالتخصيص اليه اما بعد ما بين فتعين حملها على ما بعد تمامه وغيره او نادر فلا يحمله
على امام ونحوه ولا اقل من التردد بين الحمل فيدفع التحريم عما كان فيه بحيحه بالاصول ولقائل ان يقول انما يلزم ذلك لو خرج الاكثر لو كان
المحمول على عموم الجمع او قلنا بان عموم المفرد المضاف استغراقي كما ذهب اليه بعضهم حملا على ما هو الاظهر من كونه عموما جنسيا فلا دوما
لحمل الآخر ليس ما بعد منه ولو لم يكن اظهر وهو انه متعلق النهي ابطال العمل باعتقاد كفايته فلا يعم مطلق الابطال فلا يدخل فيه قطع
العمل بقصد اعادته او تركه مع اعتقاد فساده لخفي ذلك ولو قيل يحتمل ارادة البعض مجازا من الجمع المضاف ولو بعلاقة ولو بعض
مجملة مبوقا البراءة عن الانتها منها بترك غيرها ثبت خروجه قلنا مع بعده هذه ما يقتضيه حرمة ابطال ما ثبت يكفي في النهاية
لا تنها آخر فيدفع الزايد بالاصول هذا ولو اغمضنا عن الجميع لقلنا النسبة بينها وبين المفهوم من الندب عموم من وجه والمرجع
خصوص الاجماعات المنقولة والاصول والشهرة مع انه لو سلنا دفعنا الرجم بالاصول المثبتة في التخصيص على ان في الاجماعات
كفاية في التخصيص ويبقى عليه جواز ابطال التطوع طهارة وصلوة وصوما وما الى غير ذلك **اشان** الامر بالفعل بل مطلق
التكليف لا يجب الا بشروط ترجع الى المكلف والمكلف به والامر ففيها مقامات **الاول** فيما يتعلق بالامر والمكلف وقد اختلف
فيه فاعتبر الطوسي ان يكون عالما بصفات الفعل ويقدر المستحق عليه من الثواب وامتناع القبيح عليه وسكت عنه الاصفهاني والقوسجي
والشيخ ان يكون عالما بان المامور يتمكن من اداء ما امر به ويعلم ان المامور به على وجه يحسن الامر به ويعلم انه مما يستحق فعله
الثواب ويكون غرضه وصوله الى الثواب والسيد ان يمكن المامور من الفعل والقدرة بالآلات والالطاف ونحوها وان يكون
قصده بذلك ايصال الثواب الى المكلف ليكون تعريضا له لا بغاية التكليف هنا ولي يكون عالما بانه سيفعل على كل حال انه
يحيط علما وزاد عليها العلامة كون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وان يكون الثواب على ذلك الفعل
مستحقا والحق ان الاخيرين مع كونهما القدماء ترتبط المامور به بانه واما سائر ما ذكروه لتلك الاولى منها فلا ريب في اعتبار
اولها فانه لولاه لم يامن من تكليف ما لا يكافا بالقبيح والاخبار عن الحق واما ثانيها فيكفي فيه العلم بما يرفع الجور وهو يحصل
ولو لم يعلم مقدار ما يستحقه المامور بخصوصه بل بما يرد بينه وبين ازيد منه بما يمكن دفع الجور وهو يحصل فان المنا في اعتباره
دفعها كما علله الاصفهاني والقوسجي به فهو يحصل بذلك واما ثالثها فلا وجه لاعتباره بان لا يخل بالواجب فلا يثبت المستحق
للثواب والظاهر عدم انحصار الفايدة في اعتباره في ذلك بل يعم ذلك وعدم تبديل صفات الافعال بان يجعل الحسن قبيحا
وبالعكس بل ويكون غرضه التعريض فان التكليف بدون الثلاثة ذلك قبيح بل لولاه هذا لعين التكليف ثم كلام ما عبره السيد ان
واما ما اعتبره الشيخ فظاهر اعتبار اولها دلالة الامر من التكليف بالاطلاق واما الثاني والثالث فهما واحد وقد عرفت اعتباره
وكذا الرابع وتفصيل الكلام فيها محل آخر هذا كله في امر الله تعالى واما غيره فيجب ان يعلم حسن ما امر به او يظن ويثبت عرضي

المسألة ... البعض الوجوه

فيه ارادته لغيره وان بطن تمكن المكلف من الفعل ثم هل يصح من الامر الامر بالفعل المشروط مع انتفاء شرطه فقولان كان الامر عالما به اولا
حكي في جوازه وكونه مشروطا وفي النهاية الاجماع عليه وفي كلام بعض نقل الاتفاق واما من العالم بعواقب الامور فقد اختلفوا فيه
فجوزه كثير من العامة ونفى جوازه اصحابنا وهو الحق ثم المجوزون اختلفوا في جوازه لو علم المامور بالعدم على قولين وتتم الكلام
فيه برسم امور **الاول** ان الشرط المعتبر هنا عند المشهور هو شرط الوجوب سواء كان مقدورا اولا وحصر السلطان تبعا
للرد فيما لا يكون مقدورا للمكلف معللا بانه لا اشكال في انه يصح التكليف مع انتفاء الشروط المقدورة فانه تكليف بالشرط
والمشروط معا وفيه نظر فان الشرط اذا كان مقدورا فربما يكون شرطا للوجوب كالاستطاعة والنصاب فلا يجب تحصيلها اتفاقا
فلا يجبان معا كذلك على ان الامر بالمشروط كالصوم مع الامر بترك شرطه كالحضر تكليف بما لا يطاق مع ترك شرطه وعلى تقدير
لا يبقى على انه يكون التكليف بهما معا بل لا ثمرة ذلك الا على القول بوجوب المقدمة مطلقا بل المدار على توجه الخطاب مع العلم
بعدم شرط الوجوب وعلى هذا التخصيص ما ذكر بل لا يرتبط المسألة الطرفين بل العقلين كما في كلام كثير حيث قالوا الامر المشروط
او الواجب المشروط الاعلى ما قالوه ولا مدخلية لها بالقدرة وعدمها ولذا عدوا من ثمرته الافطار في شهر رمضان ثم الخروج الى
السفر فهو ثمرة المتنازع فيه صريح الاصحاب كما قاله بعضهم واعجب من ذلك تخصيص الباغنوي الشرط بشرط الوجود الذي لم يكن
شرطا للوجوب معللا بان عند انتفاء شرط الوجوب وعلم الامر بانتفاء شرط الوجوب وعلم الامر بانتفائه لم يتحقق التكليف بدون
الولي يتجلى كلامهم فيما قبل لا في بيان الشروط ممثلين بذكر الطهارة من الحيض والحياة والقدرة والعقل ونحوها مما هي من شرايط
التكليف ممن يكن ومنها عدم النسخ في قضية ابرهيم ع ثم ما ذكره من عدم تصور التكليف بدون الوجوب هو حجة المانعين حيث تمسكوا
بان الفعل مع عدم شرطه ممتنع لا شيء من الممتنع بمامور به مع ان غاية ما يلزم منه بطلان التجويز على ما مبنيا فانما القائل به الاشاعرة
وكم من هذا القبيل في كلماتهم ولعله لذا ما فهم الفخري مع كونه اعلمهم على ان ما حصر ببحيل النسخ غير مصور فان انتفاء شرط
الوجوب انما لم يكن شرط الوجوب مما لا يتصور معه التكليف معه مع انه يمكن ان يقال ان ما ذكره من عدم التصور انما هو في حال
الانتفاء وهو مسلم عند الفريقين في الحقيقة ولذا توهم ما ذكر عن بعضهم وما نبك فليس بذلك الظهور فلعلهم جوزوه حيث
يخلوا عدم المنع عن مثله شرعا ولا عقلا فيعم الحي غير ذلك كان يكون بناء وهم على احتمال كون المصلحة في نفس الامر لا في المامور به كما
زعم بعضهم وان كان بعيدا جدا من المقام وكيف كان لا يبقى وجه لتخصيص ولا جهة ما قال انه خطاء فافهم **الثاني** اختلفوا
في محل النزاع في متعلق الامر هنا فمنهم من خص النزاع بما اذا كان الغرض من الامر ارادة الفعل ومنهم من حصره بما اذا لم يكن الغرض ذلك
بل يكون الغرض التوطين ونحوه ومنهم من جعل النزاع في المقامين معتقدا بان بعضهم قد خلط احدهما بالاخر ومنهم من
جعل اصل العنوان متفرعا على انه هل يجب ان يكون الامر لمصلحة ناشية من نفس الامر لا من نفس المامور به او يجوز لا يجب الا مع مصلحة

في بيان انه هل يصح الامر بالفعل المشروط مع العلم بانتفاء شرطه

ناشية

ناشية منها ونسب الاول الى الاسكافي والشيخ والاشاعرة والثاني الى العلامة والمعتزلة ومنهم من جعل النزاع في مجرد تعلق الامر
بما علم انتفاء شرطه واما ان المطلوب من ذلك الامر هل هو نفس الفعل او العزم عليه فجعلهما خارجا عن محل النزاع مستشهدا بالعنوان
واحتجاج الخصم والحق ان ادلة النفاة صريحة في ارادة الاول ولا يابى عنه اكثر ادلة المجوزين بل في النهاية لم يذكر لهم ما ينافيه نعم
استدل لهم جماعة باشتمال الامر على مصلحة توطين النفس على الفعل فيثاب ويتدبر بالتوطين لطاعة الاخرة وناقعا بالدنيا بان
يمنع من الفساد كما يحسن ان يستصلح السيد عبده باوامر يخبرها عليهم عزمه على نسخها منه امتحانا وكقول الانسان لغيره وكلتك
في بيع عبدي مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد قالوا والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح تنشا من نفس
المامور به فقد يحسن لمصالح تنشا من نفس الامر لا من المامور به ونقل العلامة والفخري عن المانعين انهم اعتقدوا ان الامر لا يحسن
الا لمصلحة تنشا من المامور به واجابا العلامة وصاحب المعالم بالخروج عن المبحث وهو الحق فانه لولاه يرجع النزاع لفظيا وبعده ظ
فلا مع انهم لم يعهد من المنكرين عدم تجويز مثله الا من لا يعتد به في الافاق وهو لا ينفع في تصحيح عنوان القوم مع عموم البلوى
به وظهور جوازه وحسنه مع الجميع لا يفرد ذلك في الاوامر الشرعية فان الامر ظاهر في ارادة الفعل فاذا لم يقصد فكم بعدم توجهه اليه
العلم الشرط واما احتمال الاذن مع ارادة التوطين فمدفوع بالاصل فانه مجاز ولا يصار اليه الا بالقرينة وهي منتفية فان الموجود ليس الا
عدم القدرة على الفعل وهو لا يصلح للقرينة مع ان الامر يدور بين المجاز والتخصيص على انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فانه كلما
بينهما يستعمل فيه مع انه بالنسبة الى القادرين ممن جمع فيه الشرايط يراد به الحقيقة وبالنسبة الى غيرهم المجاز وقد عرفت بطلانه في
محله واما ما يقال هنا معنى عام يشمل المعنى الحقيقي والمجازي وهو ان يراد منه التوجه الى الامتثال عموما بحسب الاستطاعة بمعنى عدم
التغافل مما له مدخلية في ذلك سواء كان هو نفس المقدمات او التروي او هما مع نفس لوازم المامور به فكان ثم لو تعلق الخطاب
بواحد وانكشف عدم القدرة فيه كقضية ابرهيم ع فظاهر عدمه فيرد مثل ما في الاكل من انه نفى الخلاف عن عدم جوازه بعضهم الا انه فيه
ما يأتي ويمكن بان ما في ساير الاقوال مع ان تخصيص العنوان بما يكون الغرض من الامر توطين النفس او جعل العنوان مبنيا على الا
كتفاء في المصلحة على التوطين وعدمه مقطوع الفساد لمخالفته لكلام الكل نعم الحيدري بنى على الاول وفخر الاسلام على الثاني وهو
لا ينفع في توجيه كلام القوم كان تعدد العنوان لم يظهر الا من بعض من تاخر عنه مع عدم شاهد له والحمل على العموم مما يابى
فان الامر ظاهر في طلب المبدء والعنوان لم يخرج من الامر المشروط فكيف يشهد العنوان فان الامر ظاهر في طلب له بقي الكلام في مجرد
الامر وارادة التوطين ونحوه منه دون المامور به وغيره فان اظهرهما الاول لما علم من المصالح المترتبة عليه وصحة الاستعمال عرفا
وظهور العلاقة وهي تكرار السبب وارادة السبب فالفهم الاهون الا عن الجهل فانه يستلزم اعتقاد المامور ارادة الامر المامور به منه
والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق في الامر بالشيء دلالة على الامر بما لا يتم الا به ولا على النهي عن ضده ولا

على كون المامور به حسنا والقدح فيما مر من قضية التوكيل والعبد بانه لو سلم حسنهما لكان وجه التوصل الى تحصيل العلم
بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويرد عليه ان غاية ما يلزم من استعمال المذكور كونه مجازا لكونه قرينة الى وقت
الحاجة وهو جائز كما ياتي ولا اعتقاد المخالف للواقع ظن لعدم لتاخير القرينة مطلقا وهو جائز وواقع في كثير من العمومات بل
ذلك مما لا ينفك عن النسخ فلو تم يفسد مع كونه خلاف اتفاق علماء الاسلام بل وغيرهم في الجملة فذلك عن عمر وبه لك
يظهر فساد ما ذكره من عدم دلالة الامر على الوجوب فانها الاتصير لتجب حقيقته والمجاز خلاف الاصل ولا يضاد البداء لعدم قرينته و
الامتحان في حقه تعالى ليس منحصرا فيما ذكره بل يجوز بوجوه اخرى كالحال المجزي على المامور وحصول العلم للغير او للمكلف **الثالث**
هل حصول الشرايط الشرعية كالايمان للطاعات والطهارة للصلوة شرط لصحة التكليف ام لا اصحابنا على الثاني وهو الحق و
للعامة قولان الا ان الظاهر ان الخلاف مستخرج من الخلاف في ان الكفار هل مكلفون بالفروع ام لا فبني الاول على الثاني
والثاني على الاول ومنهم من فصل بين الاوامر بالعدم والنواهي بالثبوت ولم يتراقو الحق لنا الاصل والعمومات كقوله
تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وانا عبد ربي هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبني ادم ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا ومنها عموم النواهي مع قول السيد ربما القرينة بانها والله ملاذ الاجماع وخصوص مثل قوله بل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوة فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي
حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة على ان اجماعنا على كون الكفار
مكلفين بالفروع محصل بالنقل المتواتر منه ما كان الشيخ والحلي والعلامة والثانيان والاحسائي والمقدسي والاصفهاني
والخراساني ولا فاصل قطعا ولذا بالجميع فلم يخل الاخبار الواردة بخلافه على التقية فانه منوى الى حنيفة ولا ينافيه اسنادها
على كون الاعلام منا اهل البيت فانه لا يبعد كونه تنديدا بكلامه بما يلوح من بعض حكاياته ولا يخالف مذهبه فلا ينبغي الى بوءن
الى مثل كلامه الكاشاني ولا من الاخبارية والبحراني بل ثانيا الاخير شبهها لا يناسب تعرضها ولا الجواب عنها لظهور فسادها بل
ولا ينافي ما ذكرنا اختصاص الخطاب بالمؤمنين في بعض الاحيان لانه مبني على انهم هم الذين ينتفعون به او لشرفهم او نحو
ذلك واورد على الايتين الاوليين باحتمال كون العبادة المامور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق العبادة عليه فانها المقوى
من العبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه وعلى الثالثة والرابعة بانهما عرفا ربما يبني على ما هو مصلحة خروج العبد
والصبي المتمكنين من الحج ومن لم يتحقق شرايطها الزكوة فيه فلا حجة فيهما على المطلوب فان العام المخصوص ليس حجة وعلى
الخامسة بالمنع من الملازمة اذ لا يلزم من نفيه على المجموع نفيه على كل واحد من افراده وعلى السادسة بانها حكاية قول الكفار

وهو ليس

في بيان ان حصول الشرايط الشرعية ليس شرط لصحة التكليف ام لا

وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كقولهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون
المراد بالمصلين المسلمين كما في قوله نهيت عن قتل المصلين ومراده المسلمون سلمنا لكن لا نم تعذيبهم بكونهم في سقر
بترك الصلوة والزكوة وانما عللوا بالجميع ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من افراده علة وعلى السابعة بانا لا نم
ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك انما يشار به الى البعيد وبانه لا يلزم من ترتب المضاعفة
على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده ويدفع عن الاوليين ان العبادة مطلق فيعم الايمان وغيره وعن الثالثة والرابعة
ان العام المخصص حجة في الباقي كما ياتي وعن الخامسة انه لو لم يكلف الكفار بالفروع لم يؤثر تركها في العذاب بل لا حصر لتكرها
مع انه لو كان لها مدخلية يتم المدعى فانه لو لم تكن الفروع مكلفا بها لا يتعقل نفع في ظهارها الجميع وهو السادسة انها
وان كانت حكاية عن الكفار الا ان التقرير من الله تعالى يكفينا ومما ذكر من الايات ونهى لنا ان الله تعالى عقيبها عليهم بخلاف
ما هنا وبما مر يظهر الجواب عما بعده وعن السابعة ان الظاهر كون ذلك اشارة الى السابق فيعم الجميع وما ذكر من اختلاف مكرها
للجموع والاهمال وقد عرفت ما يفيد كون تلك للاشارة بالبعيد لا ينافي ما ذكرنا لكون المعنى وهو المشار اليه في حكم البعيد
فذ به واستدل به لهم بحسب النهي لكن الامر وغير نظرا للقول الثاني انه لو كلف الكافر صح منه ايضا لو صح منه لا مكن
الامتثال ولا يصح في الكفر وبعده يسقط لوجوب القضاء والجواب عن الاول بالنقض بالمحدث فانه لو كلف المحدث بالصلوة صحت
منه لكنه لا يصح وبالحل بان الاسلام شرط فلا يصح من الكافر وعن الثاني بامكان الامتثال بعد الاسلام كالمحدث الا ترى انه
الكافر لو اسلم وقد بقي من الوقت مقدار اداء الفريضة اضطرارا مع شرايطها المفقودة فانه يجب عليه اداؤها ولا يسقط
الاداء نعم يسقط القضاء ولا كلام فيه وعن الثالث ان القضاء بفرض جديد فيتبع مورد ثبوته ولا ملازمة بين وجوب الاداء و
عدم وجوب القضاء مع انه لو قيل بكونه القضاء بالفرض الاول لا يتم لوقوع الاجماع على السقوط ههنا كالعيدين ونحوهما والحديث
الجب وللثالث ان الافعال تفتقر الى القربة ولا يصح ذلك من الكافر والترك لا يفتقر الى ذلك والجواب بعد النقض
بالفصل ويرده مع ذلك عدم تعقل القربة فانه لو اراد بالاتيان والترك الامتثال ولا انتهاء من امر الشارع ونهيه فيه ومنه الايمان
يمتنع كما انه لو اراد ذلك من غير هذه الجهة فممكن فلا فرق ويتفرع عليه عقاب الكفار في الاخرة بالفروع وعدمه كما يظهر من الفقد
والتعليقات بل في مواضع كثيرة **الرابع** ان النهي هل يجامع الامر التخييري او بعدها والتعليقي ظاهر كلام الاكثر الاول ولكن كلام السيد
يدل على ان لا اشتراط مطلقا في كلام العالم بالعواقب وتبعه الشيخ قال وذهب الفقهاء والمتكلمين من يجوزان يامر الله تعالى
بشرطه ولا يمنع المكلف من الفعل او شرطها ويعد ويجوزون انه يكون مامورا بذلك مع المنع قال وهذا غلط لان الشرط انما
يحسن فيمن لا يعلم بالعواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وبمراحل المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط ولا يستحيل ه

في بيان ان الامر التعليقي في المسئلة هو مما اذا كان الامر طلب واحدا ام لا

في العالم وهو جيد نظرا الى ظاهر الاشتراط فان المتبادر منه حصول الجهل بل على تقدير العلم يلغو الشرط بل الشرطية غير معقولة
سواء كان الشرط حاصلا او لا فعلى تقدير وجوده يلغو الشرط غير معقولة سواء كان الشرط حاصلا او لا فعلى تقدير وجوده
يلغو الشرط كما ان تقدير العلم بعدمه وجوده يلغو الامر نعم يمكن وروده لحكمة ومصلحة لو ندعي عن عرية ولا كلام فيه لكنه
خلاف الظاهر ولا ينافي ما ذكرناه ما يقتضي التسبيب فان الكلام في شرائط الوجوب ما ينافي العلم لا مطلق التعليق فانه لا قبح
فيه بوجه هذا وهو بينا وادرصا شيء في ذلك حكمهم كما او حكم الله نعم يمكن كل في حقهم باعتبار حال ومصلحة **الخامس** هل
للنزاع في اصل الاشتراط سواء كان المخاطب واحدا او اكثر او يختص الثاني بظاهر الاكثر الاول وفي النهاية حكى عن قاضي القضاة نفي
الخلاف في انه لا يجوز ان يامر الله تعالى المكلف الواحد بالامر بالفعل وهو يعلم انه يمنع منه ولم يرده ولا اظهر الاول فانه لا يستقل الفرق
بين ان يامر الله تعالى جماعة فلم يتمكنوا من الفعل او الواحد يا في الكلام من الطرفين فيهما بلا فرق فان القبح لو كان في مثله فهو
ناش من الاشتراط ونحوه مما حكم له في الوحدة والكثرة ولو اختلفت حال الجماعة في المصلحة لا يصح حكمهم في امر واحد بين ارادة
التوطين والفعل لو استعمال لفظ في حقيقته ومجازه ولا هو مجاز يعقل ويقع حتى يحمل عليه مع تقدم التخصيص على مثله
قطعا واذا عرفت ما رسم قلنا على اصل المدعى ان تعلق الامر بالفعل من العالم بالعواقب مع عدم شرط وجوبه بعد مطلق البته
بعينه علم الشرط كما هو متفق عليه بين الفريقين مستلزم لكون الشيء مطلق بالوجه مطلوب مرادا وغير مراد وضده ومحال
من العاقل فكيف بالحكيم الا ان يقال بعد كون المامور به مشروطا او مع كون المطلوب بالفعل بل الفائدة في نفس الامر وهي
التوطين من المامور وكلاهما خلاف الفرض مع ان الاخير يجعل النزاع لفظيا لما مر مع انه فضلا عن ان التكليف بمثله تكليف
بما لا يطاق وصدوره من الحكيم قبيح بل سفه تعالى الله عن ذلك وايضا لو جاز لجاز مع علم المامور بالانتفاء ايضا لكنه
لا يجوز اتفاقا من الفريقين بيان الملازمة عدم الفرق وما يتوهم من الفرق بامكان التوطين وعدمه يرد عليه ان المفروض
ان المقصود الفعل والا فقد رسلنا ذلك لانه النزاع على التحقيق وان سلم فهو نزاع في كلام ايضا لو وجب الفعل لا وجب اما
مطلقا او مع المانع وكلاهما خلاف الفرض فان المفروض كونه طلبا مشروطا كان المفروض عدم وجود المانع فلا طلب في وجه وايضا
لو اراد الفعل بشرط انتفاء المانع لاراد عدم ارادة للفعل بعد مجيء الشرط والتكليف بما لا يطاق والملازمة كبطلان التالي ظاهرة
ولزم عليه الجزم بعدم الشرط فانه المتعقل من الشرط وهو خلاف الفرض ولا يصح الشرط ايضا لو صح لصح طلب الفعل من الميت فان
الحيوة شرط فيلزم جواز الطلب عليها والحاصل الحكم ظاهر والمخالف معاند مكابر الادلة يدعيها وهنا الكلام فيه وهو احتج
علماؤنا بصدده ولنا ان الاجماع واقع على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي قبل التمكن مما امر به وعنده وبعده
متقربا بالعزم على فعل الطاعات وترك المعاصي وانه يجب عليه الشروع في العبادات الحسنى في اوقاتها بنية القربة وفقا للمانع

بيان ان محل النزاع في المسئلة هل اصل الاشتراط

في بيان حجج المذاهب

له عن ذلك معاقب لصده عن امتثاله الثاني وكل ذلك مع عدم الامر محال انه لو لم يكن الامر معلوما له في الحال لتعذر قصد
الامتثال في الواجبات المضيقة لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت وانه لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف لان اللازم
باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا
لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق
التكليف لانا نقول لا يخرج من الوقت المتسع زمان تمام متردد في كلامه فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز
ان يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم
فبالضرورة وانه قد كلف الله الكافر بالصلوة بشرط الايمان ولهذا يعاقب على الكفر مع انه عالم بانه لا يؤمن وانه لو منع المنع
التكليف على كل حال لما علم الواحد منا انه مكلف بالصلوة قبل اشتغاله بها وذلك يسقط عنه وجوبا لشاهد لها ولو كان ان
الامر يجيء لصالح تنشا من المامور به كذلك يجيء لصالح تنشا من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف
من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ما يأتي من نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك اجر في الاخرة ولطف في الدنيا لانه يمتاز
عن القبيح وانه لو لم يصح مع جهل الامر لم يعلم ابرهيم وجوب الذبح ولم يعص احد ابدا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان العاصي تارك للفعل والتارك غير مريد للفعل والارادة شرط فلو لم يكن مكلفا بها لعدم الارادة لم يكن
عاصيا وانه لو امتنع التكليف لكان من منع غيره من الصانع قد احسن اليه لانه قد اسقط عنه كلفة من غير تقصير منه اليه
والجواب عن الاول ان المراد بالتكليف قبل التمكن مما امر به ونفي عنه اما قبل العلم بحصول التمكن من تمام المطلوب وحصل له الظن
به او قبل التمكن من الشروع فيه والثاني فاسد اجماعا لكونه تكليفا بما لم يقع عند الفريقين والاول ثابت ولكن لا دخل له بما نحن
فيه بل هو مبني على ان العلم بالتمكن في الواقع لما كان متعذرا اقيم الظن مقامه ولو كان مستندا الى الاصل وهو اجماع حاصلا
ونقلا او يطرد في جميع التكليفات لكنه اجمعي فانه يقتضي شرائط التكليف الى الاتي الفعل يظهر تعلق الخطاب به ولو ادعى الاجماع على
هذا النحو ولا يعد به سالما وان ادعي على الشق الاول فعلى خلافه الاجماع والا فيظهر عدم التعلق واما ما ذكر من انه يعد متقربا بالعزم
على فعل الطاعات فان كان المراد بعد دخول اوقاتها فقد ظهر حقيقته وعدم مدخليته ما كنا بصدده وان اراد قبل الدخول فوجوبه
ربما يعد من لوازم الايمان فان تم تم والا فلا ولكن مع ذلك كنا نقول في عدم مدخليته للمدعي وتمام يظهر الجواب عن الشروع
في الفرائض الحسنى في اوقاتها فانها بنية الفرض بل عن ثاني الحجج فانه ان اريد توقف قصد الامتثال على العلم قلنا كلا بل يكفي الظن
وعن ثالثها بان العلم بالتكليف في زمان المتاخر عنه لانه بل يرتفع وادعاء الضرورة على خلافه مكابرة قال السيد بل مذهب
الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به حين يجب انه لم يعلم قطعا انه مامور ان

بعد البحث

عند وجوب التحرز لانه او لقاء دون الفعل وهو صحيح وهذه امارات يغلب معها الظن ببقائه فيجب التحرز من ذلك ترك الفعل
والتقصير عنه لا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل لا ابتداء به قال والدليل على ذلك مثال الحج الفعل وهو ان للسبع من تعلم صحيح
انه يحرم الشبع قبل ان يصل الى ما يليه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب ذلك التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به
موجود ولما اورد عليه بان سائل امر وجوب الفورية في الموسع لما يظهر من قوله ولا يحصل تلك التحرز ان ما ذكره انه لا يعلم
كونه مكلفا الا بعد تقضي الوقت وفوته ان اراد به جميع الوقت فيشكل بتحقق التكليف انا انقضى مقدار الفعل وشرايطها
ضعيف لعدم الا انما ذكر على الفورية فانه يراه من عدم التحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل لا ابتداء به وما يتحرز به من ترك
الفعل والتقصير به وظاهر انه لا يتوقف على الفورية بل يحصل بما لا ينافي في ادراك الفعل في الوقت ولما ما ذكره من تحقق
التكليف بتقضي مقدار الفعل وشرايطها فهي فلو مراد السيد كالمستدل عدم العلم بتوجه الخطاب بالايجاب والا ما ذكره وهو كما ذكره
فانه لا يحصل العلم به الا بعد خروج الوقت وبعد الفراغ من الفعل نعم ما ذكره المستدل من انه لا الفعل يقطع التكليف محل كلام
يأتي الا انه مبني على الزام الخصم حيث انه من المعتزلة ومذهبهم ذلك والا فهو مخالف لمذهب المستدل حيث انه من الاشاعرة ثم
يقولون بانه وقت توجه الامر زمان الفعل وبعده فيرشتي كما في السؤال الجلي بالمذكورين في امثال الحج ولعله لذا اسقطها
في النهاية لكن لما اجاب عنه بانه مع غلبة ظنه ببقائه وتحصيل شرايطه فظن انه مكلف فان استمر الظن بان مضى زمان يمكن منه علم التكليف
والا ظهر بطلان ظنه وفيه نظر ومنها الرابع بان عقابا الكافر لا يعلم بترك الايمان وهو شرط الصحة لا الوجوب فان وجوب الفروع
لم يكن مشروطا بكمال بل مطلقا فلعل النزاع في الثاني لا الاول كما نعم لو رضيناه معدودا مثل انه لم يبلغ اليه الحج او لم يتم او غير ذلك
لم يجب عليه الفروع ولا كلام فيه ومنها الخامس بان الساهي كان قبل الوقت فلا يجب ولئن كان بعد الوقت فلا ان على الظن فان
حصل حصل الامتثال كما امر ومع ذلك يرد عليه ان الملازمة لم تثبت لا يفرق بين حال الشاغل وغيره فالتقليد بما قبله محال ولغو على تقدير
عدم رجوع الى الثالث بل هو عينه فلا يصح الجمع بينهما ومنها السادس بانه خارج عن المتنازع فيه فان الكلام فيما كان المصلحة في نفس
المأمور به لا في نفس الامر خاصة وهو ظاهر لا سترة فيه ومنها السابع بانه قياس مع الفارق فان القبح كغيره انما نشأ من العلم دون ما
مع الجهل فلا قبح ولا فساد لكون الخطاب مبنيا على الظلم غاية الامر انه ينكشف بانتفاء الشرط انتفاء الامر ومنها الثامن بان
قضية ابراهيم اما من النسخ قبل حضور وقت العمل كما هو احد الوجهين او من كون الحكمة في نفس الامر لا المأمور به والجمع
منا بهم على ما علم من العادة مثله بانه ينتهي الحد في الاولاد ونحو ذلك ومنها التاسع ما مر في الرابع وما قيل نعم يصح ذلك
على القول بكون العبد مجبورا في الارادة فيه نظر ومنها العاشر بمنع الملازمة فان احسان المانع انما يتم اذا كان في الفعل كلفة
محضة بخلاف ما لو كان فيه فائدة ومصلحة لا تدرك بدونه كما هو الواقع فان بدون ذلك لا يحسن التكليف مع انه يمنع المنع

التكليف

في بيان شرايط نفس الامر

التكليف في الجملة مسلم الفريقين بل لا يتعقل غيره كما فيما نعتد به فهو الممنوع ويتفرع عليه عدم وجوب الحج على الثاني اذا ترك الخروج
في الموسم وتلف المال او مات قبل ذي الحجة وعدم وجوب الصلوة لو مات قبل القضاء مقدار يسع الفعل او حاضت المرأة او نفست
وعدم نقض التيمم لو وجد الماء ثم تلف قبل التمكن من الاستعمال ومنهم من فرع سقوط الكفارة عليها وفيه نظر فانه يتم لو كانت
الكفارة لبطلان الصوم واما اذا كانت لمخالفة الامر ولو في الظاهر كما هو الظاهر فلا ومنها ما لو تلف الماء قبل التمكن من
استعماله في الطهارات فيكشف عن عدم وجوبها الى غير ذلك المقام الثاني فيما يتعلق بالامر نفسه وهو تقدمه على الفعل بما
يمكن ان يتمكن فيه من الفعل كما اعتبره المعتزلة وبعض اصحابنا وتابعي النهاية كالتجريد وسكت عنه شراحه انتفاء المفسدة كالامام في
الاول ويرد انه لا يكون ابتداء وجوده مقارنا لحال الفعل قال وهو داخل في التمكن ولا اشكال في اعتبار الاول فان الطلب
مشروط بفقدان المطلوب وعدمه فلا يتصور الطلب لو وقع المطلوب في ان الطلب لان ذلك الان اما ان وقع الفعل
او عدمه والاول ملزوم لفقدان الفقدان والثاني لفقدانه ايضا فبقي ان يكون الطلب والتكليف في ان بايقاع الفعل
في ثاني الحال وايضا فانه لا يمكن الامتثال المتوقف على قصد الطاعة وهو غير ممكن اذا كان الامر في حال الفعل بل تكليفا بالايطاق
وتحصيل الحاصل بل صدور الامر لغو وسفه ولا يتحقق لك الامر فلا يتحقق الذم فينتفي الوجوب مطلقا ولا فائدة التكليف
من الابتداء والامتثال والجميع ظاهر ومنه يبين ان مقدار القديم ما يتمكن فيه من الفعل واما ازيد من ذلك فيتوقف على
مصلحة ما ذهب خلافا للاشاعرة فقالوا ان المأمور انما يصير مأمورا حال الفعل وقبل ذلك فلا امر بل هو اعلام
له بانه في الزمان الثاني سيصير مأمورا استنادا الى انه لو امتنع كونه مأمورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مأمورا مطلقا
لانتفاء الزمان الا ولو امر بالفعل لكان الفعل اما ان يكون ممكنا من ذلك الزمان او لا يكون فان كان ممكنا كان تكليفا بما
لا قدرة عليه ولا ينفع الاعتذار بانه في الزمان الاول مأمور لا بان يوقع الفعل في عين ذلك الزمان بل بان يوقعه في الزمان
الثاني منه لان ان علم بكونه في الاول مأمورا بايقاعه في الثاني ان كونه موقعا للفعل لا يحصل الا في الثاني ففي الاول لم يمكن
موجبا له فليس هناك الا نفي القدرة فيمتنع ان يكون في ذلك الزمان مأمورا ثم ولا نعني به ان كونه موقعا يحصل
في الاول والفعل يحصل في الثاني فكونه موقعا ان كان نفس القدرة لم يكن لكونه له معنى الا محض كونه قادرا فيرجع القسم
الاول وان كان امرا زائدا يكون القدرة مؤثرة في تحقق ذلك الزائد في الاول والامر انما يتوجه عليه في الاول بايقاع
ذلك الزائد وذلك الزائد يرجع في الاول فالامر بالشيء انما يكون في حال الحدوث والجواب منع الملازمة فان امتناع كون
الفعل مأمورا به في حال الحدوث الفعل يحتمل ان يكون لاجل عدم الشرط فلا ينافي ذلك امكان كونه مأمورا به قبل ذلك
الوقت واما ما ذكره في بيان الشرطية من ان الفعل ان كان ممكنا صح صار مأمورا بالفعل حال الامكان وقوله قلنا هو ممكن

الصدور في الزمان الثاني لا الاول فان ايجاد المامور به يتوقف على التاثير من الفاعل وهو مقدم على الفعل فيكون مامورا
في الزمان الاول بايقاعه في الزمان الثاني واما ما قيل من ان كونه موقتا اما بنفس القدرة او بما يدل عليها فلئن ابدا بها
وصحة التكليف واتصاف الفاعل بكونه مامورا به لا يتوقف على اتصافه بكونه موقعا للفعل فان اتصافه به يتوقف على
فعله وهو التاثير فالم يصدر عنه لا يتصف به نعم يتوقف صحة التكليف على امكان الايقاع منه في زمان الفعل وهو وقت
الحصول فلا يفيد اما اعتبار الشرط الثاني فظاهر على اصول العدلية فان حسن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة وهي اما
للمامور او غيره واما الثالث فلا ريب في اعتباره فانه لو كان وجوب الامر مقارنا لحال الفعل لم يتمكن من التكليف به تكليف
بما لا يطاق او تحصيل الحاصل الا ان اعتبار الشرط الاول مع ان ما يغني عنه هو ظاهر وهو مبني على عدم وجوب الفعل اذا
لم يتسع الوقت وعلى وجوب ما يسلم تركه متلبسا من دون مع الخبرة لك المقالة الثالثة فيما يتعلق بالمامور به وقد احتلوا
فيه فالسيد المرتضى وابو المكارم بان تبعه وتلوه منهم الطوسي والعلامة وهو ظاهر الاشعريها في داود الفوسجي بامرين
احدها ان يكون صدوره صحيحا من المكلف ولا يكون مستحيلا وقد وقع الخلاف فيه فاشترطه المعتزلة وهو الحق
وعليه اصحابنا ونفاه الاشاعرة فجوزوا التكليف بما لا يطاق الا ان العضدي في المواقف جعل مورد النزاع ما يمكن في
نفسه لكن لا يتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق
الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وجوزه
الا انه حكم بعدم وقوعه والعلامة الشيرازي كالحاجبي والعضدي ظاهر ان مورد النزاع ما يكون ممتنعا بالذات كالجمع
بين الضدين وقلب الاجناس واعدام القديم واعادته وقد ما يكون ممتنعا العين فجعل جوازه متفقا عليه بين الكل الا بعض
الثنوية كوقوعه ولكن ظاهره ان هذا النزاع في بعضهم نسبا اليهم تجويز التكليف بالمحال المطلق لنا ان المعقول من التكليف
استدعاء الحصول ولا يتصور فيه من غير قدرة وقضاء الضرورة بقبحه واستحقاق فاعله اللوم والذم عند العقلاء ونسبتهم
الى السفاهة وسخافة الراي والجهل والظلم وانتفاء غرض التكليف فيه وعدم امكان تعلق الارادة والميل النفساني
به فيكون صدوره من العاقل محالا هذا فضلا عما دل على عدمه وقوعه شرعا من الكتاب والسنة من نفي الظلم ولا ريب في
ان التكليف بما لا يطاق ظلم محض التكليف في الوسع ونحو قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم
في الدين من حرج ولا حرج اعظم من التكليف بالمحال وفحوى ما دل على نفي العسر والحرج ويجري جميع ما مر في
المحال الذاتي والعادي والعرضي الا انما علم الله انه لا يفعله ليس من هذا الباب لعدم ثاثير العلم في المعلوم بل هو
تابع ولتحقيقه محل آخر واستدل في النهاية على العموم بان المحال غير متصور وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مامورا به اما

في شرائط المامور به

في جواز تكليف ما لا يطاق

المقدمة الاولى فلانه لو كان متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان ثابتا فالا ثبوت له لا تميز له وما لا تميز له لا يكون متصورا واما
الثانية فلان غير المتصور لا يكون في العقل اليه اشارة والمامور به مشار اليه في العقل والجمع بينهما تناقض ولانه لو صح التكليف
الامر بالمحال لجاز الامر بالجمادات وبعث الرسل اليها وانزال الكتب عليها وذلك معلوم البطلان ثم وقد يقال لو صح
بالمحال لكان مستدعى الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع ذلك لانه لو تصور مثبتا لزم
تصور الامر على خلاف ماهيته لا يقال لو لم يتصور لم نعلم امتناع الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره لانا نقول الجمع المتصور
جمع المختلفات وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لانا نقول تصورنا للحكم عليه لانا نقول
فيكون نفي الخارج مستحيلا او لا مستحيل في الخارج وايضا يكون الحكم على ما ليس مستحيلا وايضا الحكم في الخارج يستدعي تصور الخارج
ويرد على الاول منع عدم تصور المحال ولو بالكنه في غير المحال الذاتي بل فيه ايضا فان الاشياء تحصل في العقل بحقايقها على التحقيق
فاذا تصور الضدين بحكم العقل بامتناع اجتماعهما في الخارج ولا امتناع في تصورهما فان غاية الامر اجتماع الضدين وهو في الذهن
غير الممتنع فان الاستحالة من لوازم الوجود الخارجي دون الذهني فلا اشكال واما جعل الحكم فيه مبنيا على التشبيه فهو مجدي في الكلام
الثبوتية للممتنع الا ان ينكر ذلك وعليه الامام الرازي ان تصوره منفيا لا يجدي في المثبتات مع انه لولا تصوره مثبتا لم يمكن الجزم
باحكامها وهو مع ان الضرورة على انا نرى ان العقلاء يحكمون بها من دون التفات او اطلاع الى التشبيه ونحوه فلذلك مع ان تصوره
بوجه ممكن مطلقا والامر بالشيء لا يتوقف على تصوره بالكنه وعلم من انه لو كان متصورا لكان متميزا قلنا متميز في الذهن ولا يتوقف
التصور الا عليه فيكون ثابتا في الذهن ولا يتوقف على غيره وعلى الثاني منع الملازمة فان امر الجماد لا يتصور فيه فائدة اصلا بخلاف
ما اذا كان المخاطب جامعا لشرائط الفهم ونحوه فلذلك انما يتصور له شيء من الجدل يشبه القياس الفقهي وعلى الثالث منع عدم
تصور الوقوع في غير المحال الذاتي مع ان استدعاء الطلب يتوقف على التصور ودون الوجود اليه تعليقا الا على تصور وقوعه وهو
ممكن الحصول ولا يلزم من تصوره تصوره لاستحالة الامتثال ان يكون لشيء مما له غيرها فلا يلزم من تصوره تصورها فلا يلزم عدم
حصول الاستدعاء نعم يتوقف على عدم اعتقاده امتناع وجوده فتدبر ثم ما ذكر في الجواب من كون المحال متصورا بان الجمع المتصور جمع
له المختلفات هو احد الطريقين في تصور المحال الذاتي عند من لا يجوز تصوره وهو المعبر بطريق التشبيه وهو ان يعقل بين السواد
والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض وعليه لا يلزم تعقله ولا يلزم من تصوره منفيا
عن الضد تصوره مثبتا فان ما عطاه هذا لم يتصور الجمع بين الضدين اصلا لا منفيا ولا مثبتا نعم هو طريق آخر عندهم المعبر عنه بطريق النفي
وهو ان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فخلط بين الطريقين مع ما سمعت بما دل على جواز تصور المحال
وتعقيده للكلام بما لا مدرسين ما في الحجر الاسود المذكوره فيها وهو ما نعلم قطعا انه من كلمة الامي الصاحب داري من الطيران

في جواز التكليف بما لا يطاق

الى السماء والاسودية السواد والعلم بقلب الكواكب من مواطنها الى السفه والجهل فانه اخص من المدعى فلا يصح وجهها وانه كان
حقا ولجوزنا التكليف بما يمتنع بالذات وجوه الاول ان الله تعالى كلف الكافر بالايمان وهو محال لانه لو امتثل لانقلب علمه تعالى جهلا
على تقدير وقوعه وانقلاب العلم جهلا محال والمستلزم للمحال الاستلزام كونه محالا الثاني انه تعالى اخبر عن اقوام معينين انهم لا يؤمنون
فلو آمن هولاء لانقلب خبر الله تعالى كذبا والكذب عليه محال فالايمان منهم كذلك الثالث انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته
تصديق الله تعالى في جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن بانه لا يؤمن ابدا وهو تكليف بالجمع بين
الضدين الرابع ان صدور الايمان عن العبد يتوقف على الداعي وهو مخلوق لله تعالى ومتى حصل الداعي وجب الفعل ويلزم التكليف
بما لا يطاق اما الاخير فظاهر واما الاول فلان العبد ان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجح الفاعلية
على التاركية على مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال وان توقف فان وجب الفعل عند ذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان
كان من غيره عاد البحث وان لم يجب تسلسل الخامس التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك
او حال رجحان احدهما على الاخر فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق لان حال الاستواء يمتنع الرجحان فالتكليف به يكون تكليفا
بالمحال وان كان الثاني فان توجه بالراجح كان تكليفا بالواجب وهو تكليف ما لا يطاق فان الواجب يستحيل ان يستند وجوده الى شيء
آخر فيمتنع ايقاعه بفاعل فالامر به امر بما لا يطاق وان توجه بالمرجوح كان تكليفا بالممتنع لاستحالة وقوع ذلك الطرف حال التساوي
فحال المرجوحية اولى بالامتناع وهو تكليف ما لا يطاق السادس افعال العباد مخلوقة لله تعالى فيلزم تكليف ما لا يطاق اما
الصغرى فلانها لو كانت مخلوقة للعبد لكانت معلومة والتالي باطل لانا نعلم انتفاء العلم باجزاء الحركة الصادرة عنا وباجزاء
لسانه ومقادير السكنات المتخللة بينها فالمقدم مثله واما الكبرى فلان العبد قبل ان يخلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه تحصيل
الفعل واذا خلق فيه الفعل استحال منه الامتناع وعلى التقديرين لا قدرة لا يقال ان القدرة وان انتفت لكن الله تعالى اجرى عادته
بخلق الفعل عند اختياره وعدمه عند عدم اختياره فيكون للعبد اختيار لانا نقول الكلام في فاعل الاختيار كالكلام في فاعل
الفعل ودعا على الصغرى بان افعال العباد لو لم تكن مخلوقة لله تعالى كانت من فعلهم ضرورة امتناع صدور الفعل الا عن فاعل
في الله تعالى وعباده والتالي باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل
على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل عند ذلك المرجح
ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح السابع الامر موجود
قبل الفعل والقدرة لا توجد قبله فالامر قد وجد عند عدم القدرة وهو تكليف ما لا يطاق اما الصغرى فلان الكافر مكلف
بالايمان واما الكبرى فلان القدرة عرض فلو بقيت لزم قيام العرض بمثله ولان القدرة صفة متعلقة ولا بد لها من متعلق والمتعلق

اما المعدوم

اما المعدوم او الموجود لا سبيل الى الاول لانه نفي محض مستمر والنفي لا يكون مقدورا وان كان المستمر فالنفي المستمر اولى بان لا يكون
مقدورا ولانه لو كان موجودا اثباتا فالقدرة لا يوجد الا عند وجود الفعل الثامن لو كان العبد قادرا على الفعل لكان اما قادرا
حال وجود الفعل او قبله والاول محال لاستحالة تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان القدرة المتقدمة ان كان لها اثر في الفعل
حال التقدم فهنا كان تاثير القدرة في المقدور حاصلا في الزمان الاول ووجود الفعل غير حاصل في الزمان الاول فيلزم القدرة
في المقدور مغايرا لوجود المقدور ثم ينقل الكلام الى ذلك المغاير فنقول المؤثر اما ان يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده او قبله
فان كان الاول كان ايجاد الموجود وان كان الثاني تسلسل وان لم يكن لها اثر في الزمان المتقدم فيثبت انه لا اثر لها في الزمان
فلا اثر لها البتة فليس للعبد قدرة اصلا التاسع الامر بالمعرفة ثابت لقوله تعالى فاعلم فاما ان يتوجه على العارف بالله تعالى
او على غيره والاول محال والا لزم تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين والثاني كذلك لان غير العارف بالله تعالى ما دام غير عارف
استحال ان يعرف ان الله تعالى امره بشيء لان العلم بانه امره مشروط بالعلم به واذا استحال ان يعرف ان الله امره كان توجيه الامر عليه في
هذه الحالة توجيها للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وهو تكليف ما لا يطاق العاشر الامر بالنظر ثابت لقوله تعالى قل انظروا ولم
يتفكروا وذلك تكليف ما لا يطاق بيانه ان التصورات غير مقدورة فالقضايا الضرورية كذلك فالنظرية كذلك وح لا يكون النظر
والفكر مقدورا اما عدم القدرة على اكتساب التصورات فلان المكتسب لها اما ان تكون معلومة له حالة الطلب او لا والاول
تحصيل الحاصل والثاني يكون غير شاعر بها والذاهل عنها فلا تكون مطلوبة للعلم الضروري بان القاصد اذا كان غافلا
عن شيء استحال انتحاله لتحصيله لا يقال انها مشعور بها من وجه دون وجه لانا نقول الوجهان متغايران فالمعلوم معلوم بتمامه
فلا طلب لانه تحصيل الحاصل والمجهول مجهول بتمامه فلا طلب واذا ثبت كون التصورات غير مكتسبة فكذا التصديقات لان
تصوراتها ان كفت في الحكم كان حصوله عقيب حصولها واجبا ليس باختيار القادر وان لم يكف افتقرت الى وسط فلا يكون
بديهية هذا خلف فالبديهيات غير مقدورة فيكون النظريات كذلك لان لزومها عن الضروريات اما ان يكون واجبا فلا يكون
مقدورة او لا يكون واجبا فلا يكون يقينية لانا اذا استدللنا بدليل مركب من مقدمات ولم يجب المطلوب عنها كان اعتقاد
وجوب ذلك المطلوب في هذه الحالة اعتقادا تقليديا لا يقينيا والجواب عن الاول ان الايمان في نفسه ممكن فلو تعلق علم
الواجب بايجابه كان جهلا وان تعلق بامكانه فلا يكون واجبا ولو انقلب بالعلم واجبا لكان العلم موثرا في الانقلاب وهو
غير معقول مع انه يوجب رفع الامكان من البين ويصير العالم بذلك مستغنيا عن المؤثر بل جميع من الحوادث بل يرفع القدرة عن الله
تعالى بل يقتضي كون العلم قدرة وارادة بل عدم الفرق بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها فما
الكل غني عن البيان بل مصادم لبديهة العقول فلا اشكال واجاب عنه ثلة منهم الطوسي بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون

في ابطال جواب الحج

مقتضيا للوجوب والامتناع واورد عليه بعض الافاضل بانه انما يكون له سبيل الى الصحة لو كان علم الله سبحانه بما عدا ذاته علما
انفعاليا تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن المعلوم انه تعالى يعلم كل شيء علما تاما فعليا من سبيل الاحاطة التامة بعلله واسبابه
المنتهية في علمه التام بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة واما علمه سبحانه بكل شيء هو غير ذاته وذاته علة فاعلة لكل شيء فكيف
لا يكون علة فالعلم تابع للمعلوم في ونعنا ان هيئة التطابق ان المعلوم هي الاصل في باب وان المطابقة لا في الوجود الا في
العلم الانفعالي ويشكل بان العلم توقيفه العلية مطلقا لكان كذلك في العلم المتعلق بالذات فيلزم ان يكون علة له وظاهر انه
غير معقول ومثل العلم بافعال العباد انا لم يكن علة تعالى وتعلق العلم بصدورها عن العبد بالقدرة والاختيار كما هو الحق وظاهر
ان ذلك مناف للعلية ولذا قال بعضهم العلم من حيث انه علم وحكاية معلومة لا يكون له اقتضاء وجوده ومدخلية فيه لكنه من حيث
انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له مدخل في وجوده وهذا اعني كونه فعليا نعلم المختار بافعاله الاختيارية علم فعلي
وعلمه بافعال غيره لا يكون فعليا وان كان متقدما ومع ذلك غير قادح في اصل المدعى فانه جعل الحق في الجواب ان علمه تعالى وان كان
علة مقتضية لوجوب الفعل لكنه انما يقتضي وجوب فعل العبد المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونهما من جملة علل الفعل واسبابه
والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه قال فكما ان قدرته سبحانه علة لوجود كل موجود ووجوبه وليس ذلك يبطل توسط العلل
والشرائط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك الامر في علمه التام لكل شيء الذي هو بعينه ذاته وفيه ان اقتضاء العلم وجوب الفعل بعد
العبد واختياره ينافي العلية بالمعنى المتنازع فيه كما مر وبالمعنى الاخر وهو كون اثر الفعل من الله لا ينافيه وانما العلل اليه الا كلام
فيه وبالجملة المعنى بالجواب الاول ليس الا ما ذكره عند الذي يعتد بجمع جميع ذلك لا ينطبق كغيره على المدعى فان المدعى تجويز التكليف
بما يمتنع بالذات وهذا ليس منه بالضرورة فان الامتناع لو حصل كان لاحقا بالعلم والاحق في الامكان الذاتي وفيها اتم ما ذكر
لا يستلزم ان يكون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق بل يمكن عنه وهو ما لم يقل به احد من العقلاء وهو ظاهر وعن الثاني والثالث
على تقدير التمامية ان الامتناع فيهما انما نشأ من سوء اختيار المكلف فهو غير مانع فيه ويأتي عليه هذا من التكليف بالممتنع بالذات
وعن الرابع بانه وجب الفعل مع وجود المرجح قوله فذلك المرجح ان كان من فعله لزم الجبر وان كان من غيره عاد البحث قلنا المختار الاول وقلنا
بان الارادة اعتقاد النفع ويكون من التوليديات مطلقا او في الجملة ولا يلزم الجبر قلنا الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان
القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة باحد الجانبين وبعده وجب صدوره قبل الجملة كون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه
اختياريا في نفسه ونختار الثاني لو قلنا بان العلم بطريق الافاضة مطلقا او في الجملة ولا يعود البحث فان الارادة ما يجب به الفعل من
وجوده كما مر ولو قيل هذا ينافي اختيار العبد قلنا كلا فان ترك الارادة بترك ايجادها بعد تهيؤ مقدماتها ويصح الترك لم من ان يكون
بواسطة او بلا واسطة وما مر بان الامر لو قلنا بان الارادة هي ما يترتب على الاعتقاد ومع ذلك كله نقول انه ثم ما ذكره يلحق في الواجب

فما هو الجواب

فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن العبد ولو قيل الارادة في الواجب مرجحة هي قديمة فلا يحتاج الى مرجح متجدد فلا يلزم
التسلسل قلنا انها لا يكفي في وجود الحادث والا لزم قدمه فاستتر كما هنا كله مبني على المختار من عدم حاجة الترجيح بلا مرجح حتى في الارادة
والا كما هو مختار الاشاعرة فلا يتم وعن الخامس بان التكليف يتوجه على المكلف في الحال بان يوقعه في ثاني الحال فيمكن ووجوده
فيما لا استواء بالمرجوح بان يفعله في ثاني الحال بل يمكن فيما يستعد فيه الوجود فما لا رجحان بل فيما لا الفعل لا ممتنع الا في الجهد والمكان
التعدد فالمعقول لا لا عينها مامور به ويجب الاتيان بالثاني في ثاني الحال فلا اشكال والسامع ورود مثله في حق الله تعالى وعن السادس
بان العلم الاجمالي كاف في التاثير وهو حاصل للعبد والتعليل الثاني قد ظهر حاله مما مر في الجواب عن الرابع ومع ذلك يبطله ما
في القرآن من تنزيه الله تعالى افعاله عن مماثلة افعال المخلوقين ولاضافة الفعل الى العبد ومدحه على الايمان وذمه على الكفر
والمعاصي والوعد على الطاعة والتوعد على المعصية واعتراف الانبياء باضافة الفعل اليهم وكذا الكفار والفساق مع تنزيهه تعالى
لهم الى غير ذلك وعن السابع ان القدرة موجودة قبل الفعل كيف ولولا ذلك لصح تكليف الكافر بالايمان لا الكفر ويلزم التالي
فان القدرة لو كانت مع الفعل منافيا ان وعلم العالم او حدث قدرة الله تعالى والتفرقة بين الواجب والممكن تستلزم اختلاف
حقيقة القدرة وهو باطل بالجملة الامر وديع فعل انه مخالف للوجدان بل غير معقول فتخصيصه محال في وما قيل العرض يقبل قائم
ظاهر كهويته فيه ويشهد له السرعة والبطء في الحركة والاستقامة والانحناء في الخط والسطح الى غير ذلك فلما ذكره من ان متعلق
القدرة اما المعدوم او الموجود والاول ظاهر الفساد لان معنى القدرة صحة الفعل والترك ولولاه لكان ايجابا بالاقتدار وعن الثامن
بالنقض بالواجب تعالى مع كونه قادرا بالاتفاق ولا خلاف لهم فيه على الاكثر فما هو الجواب عنه هناك فهو جوابنا هنا وبالحل بانا
لفاعل قادر قبل الفعل والحاصل منه في ذلك الوقت التاثير وهو مقدم على الفعل وغير وجود الفعل ويوجد به الفعل بعده فلا
اشكال وعن التاسع بان لزوم المعرفة عقلا لا شرعي ولا الى دليل الرد وانحصار الانبياء الى غير ذلك على ان الايراد على لزوم العلم
بالوحدانية وهو غير المدعى وعن العاشر بكونه مكابرة لحصول الضرورية بحصول التصديقات بالكسب فلا كل عاقل يجد ذلك
من نفسه ومع ذلك لا يستلزم كون التصورات بديهية بدفع صحة الاكتساب فان الكسب مع ذلك يتوقف على الترتيب بينهما والالتفات
من النفس وهما اختياريان ولجواز التكليف بالمحال لغيره قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فلو كان ممتنعا لاستحال السؤال
وللاجماع على ان الله تعالى كلف بالايمان مع العلم بانه لا يؤمن كمن مات على كفره والجواب عن الثاني تقدم وعن الاول انه لما لا يحملنا
فانه يدل للعبودية على انقسام التكليف بما لا يطاق وما لا يطاق فيبطل ما يلزمهم من كون التكاليف باسرها ما لا يطاق وبه يبطل
مذهبهم ولو تنزلنا لقلنا الظاهر لا يعارض البراهين القاطعة فيتعين حمله على غير ظاهره مما يأتي وغيره واجيب عنه بانه انما يصح
حمله على سؤال الدفع ما لا يطاق لو كان ذلك ممكنا والا لتعذر السؤال بدفع ما لا امكان لوقوعه كما قلتم ولكنه موقوف على

في بيان ان عدم جواز التكليف بما لا يطاق هل يعم ما لو كان الامتناع ناشيا من سوء اختيار المكلف ام لا

على كونه ظاهراً فيه ممنوع سلمنا لكن يمكن فيه خلل على سؤال دفع بالشوق لنا كما اطلاق سلمنا لكن سؤال الداعي كالحجر فيه سلمنا لكنه
معارض بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج ويرد على الاول ان الشك في امكانه وامتناعه يكفي في صحة
الاستناد بالظاهر فلا سبق فقط فهو كالامر على ثبوت امكانه وكلا النبي مبطل لان التمسك بالظواهر في اثبات مجوزاته سيئ وعلى الثاني
كونه خلاف الظاهر ومدار التمسك على الظهور فلا ينافيه وعلى الثالث ان الاستناد على القرينة لا على السؤال وعلى الرابع ان النزاع
في الجواز فالاية دلت على عدم الوقوع فلا تنافيهما ثم على المختار من عدم جواز التكليف بما لا يطاق هل يعم ما لو كان الامتناع ناشيا
من سوء اختيار المكلف كالحج اساساً في الامكان الذاتي لا يكفي مصححا للتكليف فانه يتحقق في امتناع الفعل لعدم مساعدة على ذلك الزمان
سواء كان العدم من قبل المكلف او من قبل غيره والقائلون بامتناع التكليف بما لا يطاق لا يخصونه بالممتنع الذاتي على ما مر ولو
مع امتناع ولو كان ذلك من القبيح والسفه العقلي لانتفاء حسن التكليف وعدم امكان تعلق الارادة والميل النفساني بخلاف ههنا الا
ترى انه لو اطلق يوم النحر للناسك في البلد النائي عن مكة طف بالبيت هذه الساعة نسب الى ضعف الحلم وهذا اللبيب … عليه
ان الامكان المعتبر في التكليف بما هو صحيح صدوره عنه في نفسه ولا يجب الامتناع تعلق التكليف من عقل او نقل ولما ما صح القوم
بعدم الفرق بين الممتنع بالذات وغيره نقضوه بعدم الفرق بين ما يمتنع تعلق القدرة به لذاته مما يأبى ذاته من تعلق اثر القدرة
به كالجمع بين النقيضين والضدين ونحوهما وما يمتنع تعلقها به لمانع للمنهي في الفاعل كخلق الاجسام للانسان لا عموم الحكم لما هو
امتناعه دون الاختيار من المكلف ولذا يقولون الامتناع ولا الايجاب بالاختيار لا ينافيان الاختيار فعلى هذا لو تحقق امتناع الفعل
لعدم مساعدة على ذلك الزمان من قبل الفاعل كعدم الارادة لا ينافي امكان صدور الفعل بالنسبة الى الفاعل لما مر من ان الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا اشكال لعله في اللوم على التراخي كالوقيل للتارك المشي الى الحج الواقع في البلد النائي في ايام
الحج ما ضيعك وما اعظم … من تركك الحج في هذه الايام بل بعاجلها قل من حسر الحسرة والمذلة واستحقاق اللوم
على الترك ولا يجد عاقل شيئا مما … ولعل الى هذا … ولذا صح بعض اصحابنا بين ترتب العقاب بدون تعلق الطلب والحق
عدم الفرق فان ترتب العقاب على الترك في كون الترك متعلقا للتكليف لا ما لا يصح ترتب العقاب على ما لا قدرة عليه
ومعلوم ان التراخي لا يمكن دفعه باتيان نقيضه دون وجه … لا يصح منه الفعل والترك فلا يصح ترتب العقاب الا بعد توجه الامر
اليه فلو اعتبر تأتي التكليف بمجرد صدور الفعل بنفسه لترتب العقاب على التراخي ولا فائدة لو فرض لو نقول قادر للجمع هو كان وجود
جميع الشرائط سوى الارادة اما ان يكون معاقبا او لا لا سبيل الى الثاني لا يستلزم رفع التكليف راسا وعدم العقاب على
ترك المامور به وعلى الاول فالعقاب اما بترك الحج ولو مع عزمه ايضا او بغيره دونه والثاني مسلم بطلانه والاول اما مع الطلب او بدونه
لا سبيل الى الثاني لا يستلزم العقاب بدون الطلب والمخالفة وعلى الاول يتم المرام وايضا الحج في الصورة المذكورة اما متعلق

بالطلب

به الطلب او لا والثاني يستلزم عدم وجوب الحج راسا فانه لا يجب على من لا يتجه له الشرائط اتفاقا وانما يجب على التقدير المذكور على
من جمعت له … لجواز ارادة تركه فاذا لم يقع وجوبه راسا وعلى التقدير الاول اما ان يكون وجوبه قبل زمان الحج او بعده او فيه لا
سبيل الى الاولين ووجهه ظاهر فتعين الثالث وعلى تقديره فوجوبه اما ينسخ قبل الفعل او يبقى والاول باطل لما هو مقرر في محله
وهل هذا ما اتفق عليه كلهم هنا بل يستلزم عدم تعلق الامر اولا فان عدم ارادة اذا كان منافيا للتكليف يلزم عدم التعلق لعدم
صحة التعليق من العالم بالعواقب والثاني يستلزم المدعى وتمام ما مر من ادلة امتناع التكليف بما لا يطاق انه فيما كان الامتناع
من سوء الاختيار فهو مبني على الغفلة عن انقسام الامر باعتبار المتعلق الى ما يكون مصلحة ترجع الى الامر من ايقاع الفعل عن
المامور بانه للايق بحال … وما يجري الادلة المتقدمة وغيرها فيه هو القسم الاول واما القسم الثاني فلا يجري شئ
منها فيه واوامر الشارع من قبيل الثاني لا الاول لغناها كاملة لمصالح العباد الا ترى ان المنجم والكاهن والطبيب لا قبح اذا امروا
… بترك شئ يضره مع علمهم بانه لا يسمع ولا يقبح منهم ذلك قال الطوسي تبعا للمعتزلة لتدارك ارادة القبيح قبيح وكذا ترك ارادة
الحسن … من قوله الا ترى الى الامر … فانه مما لا … ولا كلام فيه فان الامر بالطواف للنائي في يوم النحر
قبيح وتكليف بما لا يطاق من باب تكليف البشر بخلق الجواهر وانما الكلام فيما لو امره واعلمه قبل ذلك بمدة يمكن الامتثال منه وصدوره
عنه فاذا ترك المشي الى مكة هل يكشف ذلك عن عدم تعلق الامر ولا يصح تعلق تلك الامر عليه ولا ريب في قبح الاول ولا يجدي كلا الا ظهر
قبح الثاني وانما الكلام فيه على ان ما ذكره من المعلوم لو تم يجري فيما لو علم الامر بعدم الاتيان بالمطلوب بالمامور به فان الطلب منه
سفه ولا يمكن تعلق الارادة منه الى غير ذلك من الادلة مع انه لو صح ذلك لارتفع صحة تكليف العصاة والكفار فان الاظهر جواز
الطلب … فلا … عموم التكاليف من مثله وغيره لا تحصى لما ثم هل التكليف بما يتجاوز عن حد الوسع الى ان يبلغ منتهى
الطاقة قبيح عقلا الامام الطوسي في التجريد والحلي في شرحه وغيره والسيدين والعميدي العدم حيث اكتفوا في شرائط حسن التكليف
بامكان الفعل دونه مع انه لو كان شرطا لزم عليهم ذكره بل الظاهر كونه متفقا عليه بين متكلمي الشيعة والمعتزلة وهو الصحيح لعدم
ابا العقل عنه مع وجود المصلحة الا ترى ان المولى اذا امر عبده بامر يكون مصلحة العبد فيه مثل ان يكون بقاء حياته مع كونه شاقا
جدا لا قبح فيه قطعا مع اعتضاده بالتكاليف الشاقة على بني اسرائيل وبالاية كقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما
حملته على الذين من قبلنا والاغلال التي كانت عليهم خلافا لبعض اجلة الاواخر فمنع وقد سبقه اليه المقدس … [illegible] التكليف
بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله تعالى فان الغالب ان صعوبة التكاليف المنتهية الى الحرج تبعد عن
الطاعة وتقرب من المعصية بكثرة المخالفة وان الله تعالى ارحم لعباده واراف من ان يكلفهم بما لا يتحملونه من الامور الشاقة والجواب
عن الاول ان التكليف لطف مقرب لا مبعد ولو كان كثرة المخالفة منافية لا يستلزم ارتفاع التكاليف باسرها فانا نمثل

في بيان ان التكليف بما يتجاوز عن حد الوسع الى ان يبلغ منتهى الطاقة هل يقبح عقلا ام لا

فيما يتفرع على نفي التكليف بالعسر والحرج في شرعنا

في كل ليس الا اقل قليل كيف ولملا الاسلام بالنسبة الى الكفار ليسوا الا كشعرة بيضاء في بقرة سوداء وهكذا بالنسبة الى سائر
التكاليف عن الثاني ان التكليف مع وجود المصلحة للمامور لا ينافي لا حسن بل هي موكدة لحسنه كامر الطبيب للعليل بما يتوقف
فيه حذا نعم لو كان اوامر الشارع من قبيل اوامر الموالي بان يكون المصلحة عائدة الى الامر نافيها ومعلوم ان الكلام فيه ليس هذا ولو
قلنا بدلالة العقل في التكاليف لا يجري في المندوب والمكروه ولو قيل بكونهما منها التجويز بالترك فيهما الى الراجح للمفسدة ولكن الحق عدم
وقوعه في شرعنا بالاجماع ومنهم من حكى عليه اجماع المسلمين فضلا عن الكتاب قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج والسنة وهي كثيرة لا تعد ولا تحصى في ذكرها وظاهر الجميع عدم التشريع وعدم
تعلق الارادة كان مقتضاه عدم الفرق بين الواجب والندب مع تأييد الجميع بعمل الطائفة ومع ذلك ليس من قبيل اصل البراءة حتى لا يعاد في
الدليل بل بما دل على حجيته يخص سائر العمومات مع كون النسبة بينهما عموما من وجه من غير ملاحظة الى المرجحات مع انه لو لوحظ يكفي
تقديم الاصحاب ذلك في الكل بحيث يؤذن بالاجماع ولا منافاة المستفاد من الكتاب والسنة في شرعنا بل الحمل قدموه على النص
الخاص كما ورد في عدم جواز التيمم لمن اجنب نفسه مختارا اذا وجد الماء وهو الظاهر فان المفهوم من العمومات التي نفيها كالامر كونها
لقانون نفي العمل بالخطابات بالتدريج ثم هي اما رافعة للتكاليف كما في قصة الجبائر والعاجز عن الماء ونجاسة الحديد ونحوها وبالجملة
فيما ثبت تكليفنا عنه ابدا واما لا كما في سائر العمومات الشاملة لحال العسر ومنها نفي العسر عن افعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما
بكونه فيه حرج وعفي عن الله عنه كحصر اكل الميتة في المخمصة ومخالفة الواقع في التقية قولا وفعلا والتيمم ان كان في استعمال الماء
مشقة شديدة والعفو في الصلاة بالحوائل الاناء ويجمع مراتبها المجوزة في مال الاخبار والافطار في الصوم للمريض والعمل بالظن
مع انسداد العلم الى غير ذلك ومقتضاه انه متى تجاوز عبادة عن حد الوسع يحكم بفسادها وربما يستشكل مع ما نشاهد من التكليف
بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد ولا كد الى غير ذلك لعدم فصله فان جميع التكليفات الشرعية لا يخرج على مكية العقلاء
قاطبة بسهولة او باحة وربما كانت قليلة ومنفعة كذلك بل يتكلون فوق ذلك كالاكلون ولا يشربون ان يدعى يوم وليلة
ما دام بتلك النعمة لا يشق عليهم صلا نعم لما لم يرغبا لبا ما في الشرع ولم يذعن بها كما ينبغي نقل على الشخص تكليف سهل منه وان كان
في غاية السهولة الا ترى ان امثال التكاليف الشرعية غالبا او مطلقا ما يقسم على الملوك من العقلاء من دون شدة بل بسهولة
بلجة ولو حبسه ونحوها ما لا شيء منها فوق الوسع وكثيرا ما يبذلون الاموال المصالح ولا يعطون دينارا من حقوق المال وكذا
يتكلفون الاسفار البعيدة في سنواته ولا يشق عليهم بخلاف سفر الحج واسفار الطاعات الى غير ذلك كيف وشريعتنا حنيفية سهلة
سمحة فالعلة الى ان يقال بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة مدلولة في الشرع ان العسر والحرج والضرر المنفيات هي التي
تزيد ما هي لازمة لطبايع التكليفات الثابتة من حيث هي التي معيارها طاقة متعارفة الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون

محالي

في ما يتعلق بالمامور به

عن المرض والعجز والعذر مع انه ضعيف فيه والثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا فان التكليف
بفعل وان كان التكليف بتركه يكون فعله قبيحا او كالفعل لا به اولى ووجه اشتراطه انه لولاه لزم اللغو والعبث والقبح والثالث والرابع
والخامس امكانه في نفسه وان يثبت فيه صفة حسن وصحة منه على وجه الاختيار ولكنها ليست من الشروط اما الاولان فلان الشرط ما
يلزم من عدمه العدم ويتوقف تأثير الفاعل على وجوده وهما ليسا كذلك هما من المقدمات البعيدة ومع ذلك لم يبق ملاحظة الى اعتبارهما
بعد اعتبار ما سبق واما الثالث فلانه يريد منه كونه بحيث يصح صدوره من المختار فيغني عن اعتباره اول الشروط وان اريد منه ان لا
يكون صدوره منه على وجه الالجاء فهو خارج عن الشروط فان الالجاء من الموانع فعدمه ليس من الشروط الاصطلاحية ومع جميع
ذلك لا يخلو المقام من شيء الا ان الخطب سهل بعد وضوح المرام ووقوع نظيرها ما اتي للمقام لا يخفى **المقام الرابع** فيما
يتعلق بالمامور واختلفت كلمتهم فيه ففي التجريد اعتبر قدرة المكلف وعلمه او امكانه وامكان الروية يعني فيهم وامكانه وعلى
الاول بني شرحه حيث شرحوا كلامه بان يكون عالما به او متمكنا من العلم وهو الصحيح واكتفي في التذكرة والعمدة والتهذيب
بكونه متمكنا من ايقاع المامور به على الوجه الذي امر به وزاد عليه في العدة وان لا يكون ملجأ الى ما امر به وفي موضع من
النهاية وان يكون متردد الدواعي بالاطاعة وغيرها غير ملجأ ولا مستغني وفرق فيه ما بينه وبين سابقه وفي موضع
آخر اعتبر البلوغ والعقل وعدم الغفلة ولا اختيار وصحة القصد ولا ريب في منافاة غير البلوغ منها للتكليف عقلا للزوم
التكليف بما لا يطاق على تقدير عدمه وجود الضد منها وقد عرفت بطلانه ويدل على عدمه ومع عدم نحوه ما مر مما دل على
نفي العسر مع وقوع الاجماع عليه من غير مجوزي التكليف بما لا يطاق واما المجوزون فيلزمهم المخالفة وهو المحكي عن بعضهم
ويرد هم ما مر انفا لكن الكلام فيها من وجوه منها ان المقصود ان كان بيان ما يتوقف عليه الجامع فهو ليس الا اعتبار التمكن
وان كان تفصيل الامر فلا بد بما ذكره في النهاية فان وجود المكلف شرط عندنا ولم يذكره وكيف يعتبره ومنها ان اجتماع بعضها
مع بعض لا يصح كاعتبار التمكن وعدم الالجاء فان الاول يغني عن الثاني وكذا الجمع بين الغفلة وصحة القصد فان المكلف
لو كان غافلا بالتكليف والمكلف به لا يمكن ان يخطي في قصده فان الخطاء في القصد انما يتحقق مع الغفلة ومنها ان اعتبار
البلوغ بالشرع لا بالعقل فان العقل لا يفرق بين ساعة قبل البلوغ وبعده مع ان كثيرا من الصبيان قبل البلوغ بمدة طويلة
عقلهم اتم من الشيوخ فاما المتكفل بالشرع والشرايط الشرعية ليست منحصرة فيه بل الحرية والذكورة والصحة وغيرها منها الا
ان يكون المراد بيان ما يعم الاحكام التكليفية وهي الوجوب والحرمة بانسامها بل الندب والكراهة عند من يحكم بكون عبادة
الصبيان تمرينية ولو قيل بدلالة على طريقة العقل فان الصبي الغير المميز ليس اهلية الخطاب لان من شرطه العلم والقدرة وهما
منتفيان عنه فيسقط التكليف عند المشروطهما ويستصحب ذلك بعد التميز قلنا لولا ما دل على اشتراط البلوغ لشمله العمومات

بعد التميز والعقل ولا يعارضها الاستصحاب وليس بدليل عقلي يمنع من تعلق التكليف به نعم الادلة النقلية باسرها تقتضيه واخصها
يتم بعدم القول بالفصل فيما الخلاف فيه ومنها الخلط بين دفع المانع والشرط مسلم انهما اصطلاحا كان في دفع الاحتجاج لانتفاء
كلامهم في بطلان تكليف الغافل انما اطلق الاصوليون وقيد الشهيد الثاني بالمبتدأ مدعيا انه يظهر من قوة استدلالهم
ارادة ذلك كقولهم ان مقتضى التكليف بالشيء الاتيان به امتثالا وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع
تكليفه فان هذا لا يجيء اعادة الا في بين الفعل المتوقف على النية دون سائره كما لا يخفى قال ويتفرع على امكان استدامته
عدم بطلان صلوة الساهي عن بعض الافعال وصوم النائم والمعتكف والمحرم وغيرهم من المتلبسين بالعبادة وانما استحال
ابتداؤهم بالتكليف واستمر بان غاية ما يمكن ان يقال لان مقتضى التكليف بالشيء الاتيان به امتثالا وهو لا يتيسر الا بالعلم
لكن الامتثال انما يتوقف على النية والنية ليست الا في ابتداء فلا ينافي الغفلة في الاثناء ويرد عليه اولا ان اعتبار النية في
الابتداء لا يستلزم جواز الغفلة عن الفعل في الاثناء كيف وقد اتفق الاصحاب على اعتبار الاستدامة الحكمية على القول بالاخطار
والفعلية على القول بالداعي وهو منهم ولم يظهر منه مخالفتهم في ذلك في محل اصلا ثم ان دليل اعتبار النية ما دل من جهة
توقف صدق الامتثال المرتب عليها مضافا بما من الكتاب والسنة يقتضي الفعلية ولا دلالة على ما هو الحق من كون النية هو الداعي
وعلى القول بالاخطار كما سمعت اتفقوا على اعتبار الاستدامة الحكمية فصار ما نحن فيه الذهول متفقا عليه بينهم ومن اعجب العجب
ادعائه في محل الخلاف ان الاستدامة الحكمية بمعنى عدم نية المنافي للنائم والغافل ما صلح مانعا بتقسيم الاستدامة باي شيء
يكون لا يخرج عندهم عن الداعي اذا ما لا يستلزم به مع علم القصد ثم ان الشهيد بعد ذكر هذا التفسير من الشيخ وكثير من الاصحاب
قال ان كان مرادهم على ان الباقي مستغن عن المؤثر فظاهر والا فالغافل والنائم عن الداعي على الفعل كالامساك في الصوم
وغيره في غيره واما ما ذكره من التفريع فلا ينافي عدم جواز تكليف الغافل على الاطلاق فان الساهي عن بعض افعال الصلوة
لا يلزم الغفلة عن الصلوة واما عدم بطلان الصلوة به فمبني على ان الامر بالصلوة بالنسبة اليها لا يكون مشروطا ولا يتوقف
صدق الصلوة على حصوله وهو السر في عدم البطلان وهو يعم جميع العبادات بالنسبة الى ما ترك فيها سهوا كترك غير الاركان
في الصلوة وترك الامساك في الصوم والخروج من محل الاعتكاف من دون علم او ما وقع منه على وجه الاكراه كالخروج عن محل
الاعتكاف والافطار في الصوم او صد وبغير ما صح صحة الصلوة فيها واما صوم النائم فهو اما باستيعاب النوم لتمام
الصوم مع تقدم النية او علمه بان يحصل النوم في بعض اجزاء اليوم بعد النية والثاني يمكن ادعاء كلا الاول الى القول من باب
الفضل الامر بالامتثال لان فعل النائم بالمباشرة لا يتصف بالحسن والقبح وفاقا وبه اعترف بعض الاعاظم بل ادعاه بعضهم
من غير تقييد وغير نظر فكيف كان حصول الامساك في النائم غير منوط بالارادة والاختيار بل هو حاصل قهرا فلا فرق بين

وبين افعال

وبين افعال البهايم وساير الحيوانات بل الحس فلا يمكن الحكم بحصول الامتثال به ولا يقع فيه صورة النوال بعد انقطاع الارادة
والاختيار مع انه يلزم عدم الفرق في الغفلة في الاثناء بين النوم والجنون وغيرهما مع انه لا يقول به قائل في الحال الاحتى وان قيل النائم
غير مكلف لانه غافل ولقوله رفع القلم عن ثلثة وعد منهم النائم حتى يستيقظ وقد اطبق المحققون في الاصول على استحالة تكليفه
وذلك يقتضي عدم وقوع الجزء الحاصل وقت النوم منه على انه غير مكلف به فلجهة بما في النهار لا بالصوم الا عيلا التحرية في اليوم
الواحد دارالي منه ما لو نوى ليلا ثم نام جميع النهار وهذا يؤيد بما ذكره ابن ادريس بل يقتضي عدم جواز النوم احيانا على الوجه
المذكور قلنا تكليف النائم والغافل وغيرهما ممن فقد شروط التكليف قد يلحظ فيه من حيث الابتداء به بمعنى توجه الخطاب الحالي
لمكلف بالفعل ولزوم ايقاعه على الوجه المامور به بعد الخطاب وقد يلحظ فيه من حيث الاستدامة بمعنى انه لو شرع في الفعل قبل
النوم والغفلة وغيرهما ثم حصل ذلك في الاثناء والقسم الاول لا اشكال في امتناع التكليف به عند المانعين من تكليف ما لا يطاق
من غير فرق فيه بين انواع الغفلة وهذا هو المعنى الذي اطلق الاكثر من الاصوليين وغيرهم امتناعه كما يرشد الى ذلك دليلهم
عليه ولذا اطلقوا الكلام فيه لانهم احتجوا عليه بان الاتيان بالفعل المعين لغرض امتثال الامر يقتضي العلم به المستلزم للعلم بتوجه الامر
نحوه فان هذا الدليل غير قائم في اثناء العبادة في كثير من الموارد اجماعا اذ لا يتوقف صحتها على توجه الذهن اليها فضلا عن
ايقاعها على الوجه المطلوب كما ستعرفه واما الثاني فالعارض قد يكون مخرجا عن اهلية الخطاب والتوجه له اصلا كالجنون والاغماء
على اصح القولين وهذا يمنع استدامة التكليف كما يمنع ابتداءه وقد لا يخرج عن ذلك كالنوم والسهو والنسيان مع بقاء العقل وهذه
المعاني وان منعت من ابتداء التكليف بالفعل لكن لا تمنع من استدامته اذا وقع على وجه واذا استلزمت ابطاله من جهة كون
كالنوم المبطل للصلوة لا من حيث هو غفلة وتعطيل عن فهم الخطاب بل من حيث هو ناقض للطهارة التي هي شرط للصلوة ومن
ثم لو ابتدأ الصلوة على وجهها ثم عرض له في اثنائها ذهول عنها بحيث كلما هوى لا يشعر بها او نسي وفعل منها اشياء
على غير وجهها او ترك بعضها مما هو ليس بركن ونحو ذلك لم يبطل الصلوة اجماعا مع انه يصدق عليه انه في حالة النسيان
والغفلة غير مكلف وكذا القول في الصوم كما لو ذهل عن كونه صائما في مجموع النهار مع نية الصوم بل لو اكل وشرب وجامع
ذاهلا عن الصوم وغير ذلك من المنافيات لم يبطل الصوم اجماعا وهي مع مشاركتها للنوم في عدم التكليف فانها اعظم
منافاة للصوم منه مع ان منه ما فيه الا ان ضعف كثير مما فيه يقدح ثم هذا كله في الاحكام التكليفية واما الوضعية فالعقل
لا يدرك اشتراط شيء منها بالنسبة اليها وهو ظاهر بالتدبر فاعتبارها فيها انما يعرف فيما ثبت ومن ثم وقع عدم العقاب
على الطفل مع عدم صحة الفعل فالصادر من الاطفال في حكم الهذيانات ومن الافعال كالواقع من الحيوان ولو اوجب او حصر
اودفع علمه او جعله مضطرا قبل تعلق التكليف فلا تكليف ولا عصيان في مخالفة الامر وان كان معاقبا في اصل فعل الوجوب

حفظ النفس والعقل لكونه بعد ورود الخطاب في ذمة الجاهل عمن يتعلق بهم بخلاف ما لو فعل شيئا منها بعد تعلق الخطاب لعقل
فانه عاص في تركه لما تو بعد لتقصيره باختياره ولو اوقع شيئا مما من الترابط بين العمل مثلا الا فيما لا عبد لا الاتصال كا
الترتيبي ولو لم يعلم عبادة وعلم الامر بها ولم يطلع الامر بها وفعلها المرجح فلو كان ظالما على عبادة او معاملة فلا عبرة
بها الا ان يرضى الفاعل عند الفعل او بعده بذي بيتها فلا يؤثر في الصحة ولو شك بعدها في الاكراه والطوع بني على الصحة
ولو الجاه لشيء واتى بغيره فلا اشكال لا فسادا ولو باع او صالح شيئا ينتهي لفساد امر من خوف ظالم او صلو وصبي استحقه اولا ومنها
معذورية الجاهل وعدم عصيانه بترك الواجبات اذا كان غير مقصر وصحة عبادته اذا اتى بها على وجهها الا انه لم يأخذها
عمن يجب اخذه منه ثم ظهر ذلك بعد باجتهاده او تقليد الغير في ذلك **المنهج الثالث في النهي اشارة** لا ملازمة في عدم اشتراك
مادة النهي بين القول المخصوص والفعل ولا بينه وبين الادلة العقلية على حرمة الافعال ولا بينه وبين الصفة والشأن و
الطريق ولو كان لي ده كلم في مادة الامر واما القول المخصوص فهل يعتبر فيه العلو والاستعلاء او احدهما او لا يعتبر شيء منهما
فياتي فيه الخلاف المتقدم في الامر والاظهر هنا ما اخترناه هناك والاول منها ويحتج عن دعوا بهما يقدح فما هنالك ونعم
الكلام في ان النهي هل يختص او لا بملاقاة او اخبارا وحجة ودائما هل حقيقة في التحريم للتبادر وصحة السلب عما عادى عنه ويحقق
المخالفة بالفعل في بيان الذم بها اذا اسند من يجب طاعته وما قال الا ان الذم لا بد له على الحرمة مطلقا الا ان ذي الذم
الشديد على ترك الاولى يفعل المرجوح والوعيد عليهما يرد بان الله على غير القبيح ظلم وقبح فيتعين صرفه عن ظاهره
وحمله على المبالغة ونحوها كيف والمكلف مأذون في الترك فكيف يصح الذم عليه والامر كالمر تعالى الذين نهوا عن النجوى
ثم يعودون لما نهوا عنه ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقد نهوا عنه وما نهاكم عنه فانتهوا فلما عتوا عما نهوا
عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وغير ذلك مما لا نتشبه الثاني فقد اطلق النهي على الحرمة والمكروه بلا فرق لما فعل
ولا النقيض وهو مما يستعمل فيه ونقدم الاشتراك لفظا فالظاهر منها والمجاز عليه وكيف كان فلا حجة عليه
فبان لك الاحكام ظاهرة ومنها لزم الانتهاء فيما لو نهى عنه من يجب طاعته لغيره كالولد والمملوك الى نهي والاجير والوصي
في الوقف والموقوف عليه الخبر وتلك **اشارة** صيغة النهي تستعمل في معان منها التحريم والكراهة والتحقير والدعاء لا
والارشاد وبيان العاقبة والتسلية والياس والشفقة والتهديد والتوبيخ وليس جميعها حقيقة اتفاقا والاظهر الاشهر كونها
حقيقة في التحريم وقيل في الكراهة وقيل بالاشتراك بينه وبين الكراهة لفظا او معنى والتوقف رابعها الاشتراك بين النهي والتوبيخ و
التهديد خامسها ولم يعرفها الا انه شاذ لا يعبأ به ومنهم من صحح بكونها في نواهي الشرع مجازا في الكراهة ومنهم من سكت عنه
وهو الاكثر لنا شيوع احتجاج اهل البيت والعلماء كافة ولجاء الصحابة كافة العبيد من الامارات في المادة بعينه

اصالة عدم

اصالة عدم النقل بل استدل بالآي المتقدمة وغيرها مما شيئا منها لا يرتبط بها بل انما تدل على كون المادة للتحريم نظرا الى
الدلالة على وجوب الانتهاء بمجرد النهي والورود في معرض الذم والانكار بمخالفتها دون الصيغة بل في دلالتها اللغوية لها
نظر حيث ان مفادها هل تثبت الاشكال فيما نهوا عنه لا مطلق الترك وهو موقوف عندنا يمكن ان يقال ان الهيئة نفسها
مجردة عن القرائن الخارجية مصدوقة للمادة عرفا فانها المتبادر منها فيتم الاستدلال ويرد بثبت المدعي ويدل عليها ايضا ورود على
ما نهاكم عنه فانتهوا على بان هذا الفائدة ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة في يكفي صدق
النهي عليها في افادة الحرمة وكذا حمله الى دليل الكون وما قيل يحمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها
على طبق مدلولها انها ان حرمة فبالحرمة وان كراهة فبالكراهة والاعتقاد على مقتضاها ومع ذلك لا يدل الا على حكم مناهي الرسول
وانفهام حرمة مخالفة الله من حرمة مخالفة الرسول بالفحوى لا يدل على ان الاصل في النهي لا تفعل في كلامه على ذلك نعم الدلالة
فيهما الا ان يثبت بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال يرد عليه ان مطلق الاحتمال حجة فما الاستناد بالظاهر حوانه
فانه ليس باولى من ظواهر كلمات النحويين بل لا دليل على حجية مثله في اثبات اللغات فلا سيما ان الاحتمال المذكور بعيدا
فان الانتهاء هو ترك المنهي عنه او الكف عنه ولما من الحكم بنواهي النبي م فلا يصلح للقطع بعدم الفرق لعدم
بين نهيه م ونهي غيره فان ابتنى على النهي على الحرمة باصالة عدم النقل ولا انها لغة فيتم المرام قطعا لا سيما بعد الوضع ام
فلا فان الاصل فاندفع ان النزاع انما هو في ان الصيغة في اللغة للتحريم اولا والآية دلت على انها للتحريم في الشرع ولو قيل صيرورة
نهيه م بذلك مذكور لا يقتضيه محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات قلنا فلا في الظاهر فالمقارن فيما نهاكم
عنه يجب الانتهاء عنه فيجب ان يكون مجرد نهيه م مفيدا للتحريم بمجرد نهيه فانا المتعارف من الدلالة الوضع لا التسبيب بالتسبب
امر لا يعرف احد الا بالبيان ولا يجعل مثله عليه ولذا لم يحتمله احد في امثاله ومنها آية التحذير بلا لا يمكن ضعف
ما يفيد التحريم النهي عند الامر من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنهي عنه انما الثاني وايضا لا يلزم من كون
نهيه م مقتضيا للتحريم لدليل كون مطلق النهي كذلك مع ان مثل هذا يرد على فليحذر الذين يخالفون عن امره مع انه اعترف بتمامية
دلالته في بحث الامر لا يقال ما ذكر الاستدلال على ان النهي لا يوجد في مفهوم الحرمة فيرد عليه انه مما لا والحق ولعل هذه الاستدلال
يدل على عدم الدلالة لغة ولا لما الى الاستدلال بعدم ظهور الثناء بل يمكن ان يكون الثناء على ما مر من ان الاستدلال الا في
كون الدلالة لغة لا استعماله على ولو قيل ان ما نهاكم عنه يشمل نهي الكراهة ايضا فيجب حمل انتهوا على حقيقة ومجازه او على
القدر المشترك بينهما وعلى التقديرين لا يتم الاستناد قلنا هو عجيب فان حقيقة النهي غير معلوم فرضا فكيف صار دعلى
تقليده وجوب الانتهاء يقتضي الحمل للمدعي فانه لا يصح الا على تقدير كون النهي حقيقة في التحريم واسند لعدم الفرق بين الام

في ان العزم على المعصية حرام ام لا

والنهي لا في المتعلق وكما ان الامر حقيقة في الطلب الجازم فكذا النهي و ان فاعل النهي عاص وكل عاص مستحق للعقاب فقاعل النهي مستحق للعقاب دينا ناظرا ولساير الادلة العامة في الامر او نظيره مع جوابه هذا كله عرفا اذا ورد عقيب الوجوب اطلقا او تقدم فانه على هذا المفاد فيها ومع الوجوب سابقا يحققه مع الخلاف فيه وجوابه ثم ان الخبر المستعمل في طلب الترك كالنهي لما في الامر والخلاف فيه الخلاف هنا في الجواب عند الجواب هنا واما في المعالم من ان استعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة على نحو ما قلناه في الامر وسعد من هكذا فضيه ما هنا كعدا دقضا ابن لماده فروع الجميع ظاهرة **تذنيب الاول** هل العزم على المعصية حرام او لا اتفق الصدوق من اعتقادنا الظاهر في كونه مذهب الامامية انه من هم بسيئة لم يكتب عليه فان عملها كتب عليه سيئة واحدة وهو ظاهر في العفو وعدم الحرمة ونسب جماعة مثل نسبة المنازعة دليل الى كثير من اصحابنا والمقدس الى المشهور لا انه احتمل ان يريد وانه لا يعاقب بالحرام المنوى ومنهم الشهيد قال لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها وهو ما ثبت في الاخبار العفو عنه ونقل السيد في الانتصار معضلا مطلقا بنية لو اتى بها قال ولعلها لم يقل احد بان يترتب عقابان احدهما على العزم والاخر على الفعل وفيه نظر فانا لمانعه ذا في نسبة الوجدة بالى اكثر العلماء والمتكلمين والمحدثين ومنهم القاضي قال فلو فعلها كتب عليه معصيتان واستشكل هو نفسه في بعض فوائده الاخرى لما اختار العدم معللا بانه لولا لكان العادة على الرضا بها عاصيا ومنهم من صرح بكونه معصية كعلم الهدى والطوسي والزمخشري والبيضاوي في الاسلام وسدتكا ديغو وحتى قالوا العزم على الكبيرة كبيرة وعلى الكفر كفر ونسبهم البهائي وصلى ما لا ريب فيه عندنا وكذا عند العامة قال وكتب الفريقين من التفاسير وغيرها مشحونة بذلك بل هو من ضروريات الدين الا ان ظاهره انه عزان بثبوت العفو عنه وعلم من التصريح بتقسيم الفقهاء الاصرار على الصغاير الى الفعلي وهو المداومة عليها والحكمي وهو العزم على فعل الصغاير متى تمكن منها كالعدم بعد الافطار في شهر رمضان ولم يفطر وفيه ما نظر فان الاول يمكن ان يكون مبنيا على صدق الاصرار كما هو الظاهر فيه وفي ان نصف المعاودة يتحقق الاصرار ولا مدخلية لهو من المعصية من حيث انه عزم عليها وهو ظاهر كلا ان يكون مبنيا على ان التوبة من المعصية واجبة وكل من صدقه العام ولم حقيقة التوبة الندم من الفعل مع العزم على عدم العود الى فعله فلما كان العزم على عدم العود واجبا فيكون تركه هذا العزم حراما واذا كان تركه عزم عدم العود حراما فاطلق بلبيه العود فالعزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها معصية بل كبيرة حكمية كما توهم لما فيه من نظر فانه لو تم لكان كبيرة فعليه فانه على هذا الصغيرة في التي تحمله متى فعل او هو حال في مقتضى كلامهم مع ان الصغاير مكفرة متى لم تكن الكبائر فلحاصله ليها الحالتين دالا فليست مكفرة بل ظاهرهم ان عد ذلك من الاصرار مبني على اعتقادهم صدق الاصرار عليه وكذا وحد كالصغيرة مع الاصرار فان تم تم والا فلا دلالة على حرمة العزم على المعصية كبيرة فانهم جعلوا من الكبيرة الاصرار على الصغاير وحاصل بذلك يلزمهم ان لا يفرقوا بين العزم

وفيه الاتفاق بكون العزم على المعاصي

على معصية

٩٢

باب في تحقيق الحق في المقام

على معصية مع فعل معصية اخرى الى غير ذلك مما لا يخفى فلما فاته الاستدلال الحكمية فلا ارتباط له بالمقام وفي التجريد ان ارادة القبيح قبيحة ونسب السيد الداماد الى فقهائنا و فقهاء العامة واصوليينا واصوليهم انهم قد اتفقوا على ان العزم على المعاصي وفيها مما لا يترتب عليه عقاب ومنها منه ما لم يتحقق التلبس بالمعصية وصرح بعض اجلتنا بان نية المعصية قبيحة ومعصية وربما حمل بعض اقسامها في الكباير العظام كنية قتل نبي او امام قال لكن الذي يظهر من الادلة ان لا يعاقب الناوي الا بعد فعل المعصية فيما العقاب عليهما معا او على المعصية وحدها وجهان واستظهر ان العفو مختص باهل الايمان دون غيرهم والحق ان يقال ان ما في النفس لا يخلو اما خطرات لا يستقر ولا يقصد او يقصد من دون تصميم بل يحدث هذه اختيارا بان يفعل كذا او لا يفعل كذا او تصميم وعزم فالاول لا عقاب عليه لا لزم التكليف بما لا يطاق وحكى فيه الاجماع المسلمين وكذا الثاني العزم للاصل وعدم الدليل مع عموم البلوى به بل نقله حكى اجماع المسلمين ايضا ونسب الى بعض العلماء انه من خواص هذه الامة ولما الثالث فيمكن الاستناد لكونه من المعاصي بكونه قبيحا عقلا وبقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فان السمع وغيرهما لا يتعلق السؤال عن اعيانها بل عن افعالها كما هو ظاهر ولحمل الانطاق بعيد من السوق بل مطلقا فيقدم تلك عليه والظاهر في تقديره مثل الاطلاق لو ورده في مقام البيان وخلوه عن الفايدة ولزوم القبح على الحكيم لولاه فيعم العزم على المعصية وليس مما لا ينصرف اليه الاطلاق مع تاييده بالتاكيد فان المراد لو كان بعض الافعال لا يلائم ذلك ولا كبيرة فائدة وقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فانه يعم العزم على الحرام وبقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم وبقوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن وبالاخبار الدالة على حرمة الحسد واحتقار الناس وارادة المكروه بهم والكل منظور فيه اما الاول فللمنع من حكم العقل على نحو القطع بكون الارادة بدون الفعل معصية وغيره لا يجدي في الاصول والعمومات بدونه واما الثاني والثالث فلانهما ان وردا في مقام الوعيد فالمفهوم منهما التقييد بكون الفعل اذا كان محرما وممنوعا عنه بشهادة السوق ومع ذلك لا يتحقق في الثاني مجاز لكون القرينة معينة لا صارفة كما لا يتحقق في الاول لعدم ظاهر آخر سوى الاضمار اللازم وحينئذ لا بد من السؤال عن سؤال التوبيخ ومن الحساب العمل بمقتضى الامر الا العلم بها فلا يدل على حرمة شيء بل مفادهما كون الامور على وفق العدالة واما الرابع والخامس فغيرهم يرتبطين بالمدعى فان الاول دل على الوعيد على محبة اشاعة الفاحشة في المؤمنين والثاني على حرمة الظن وهما غير ملحق بصدده ولا يستلزم المدعى بواسطة عدم القول بالفصل وبعضهم جعل سياقهما ظاهرين في اظهار الفاحشة والمظنون ومما يستنبط الجواب عن اخبار الحسد فان المراد على الصفات النفسية في الجملة كالاعتقادات ونحوها لا كلام فيها مع وجود العفو عنها ما لم يظهر وفيما احتقار الناس وارادة المكروه بهم فاظهارهما والعمل بمقتضاهما حرام بل واحد بهما ولا نزاع فيه وبه ينزل محل الكلام نعم روي عن الكليني عن ابي هاشم قال قال ابو عبد الله

انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان
نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا ان يطيعوا الله ابدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال
على نيته لكنه ضعيف لا يمكن اثبات حكم مخالف للاصول والعمومات به الا ان يقال بانجباره بالشهرة ويعضده ما دل على
العفو من الاخبار فقد روى الكليني في الصحيح عن جميل بن دراج عن بكير عن ابي عبد الله ع او ابي جعفر ع قال ان آدم ع قال
يا رب سلطت علي الشيطان واجريته مني مجرى الدم فاجعل لي شيئا فقال يا آدم جعلت لك ان من هم من ذريتك بسيئة لم تكتب
عليه فان عملها كتبت عليه سيئة ومن هم منهم بحسنة فان لم يعملها كتبت له حسنة وان هو عملها كتبت له عشرا وعن فضيل بن عثمن
المرادي سمع ابا عبد الله ع يقول قال رسول الله ص اربع من كن فيه لم يهلك على الله عز وجل بعدهن الا هالك يهم العبد
بالحسنة فيعملها فان هو لم يعملها كتب الله له حسنة بحسن نيته وان هو عملها كتب الله له عشرا ويهم بالسيئة ان يعملها فان لم
يعملها لم يكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات الحديث فانه دال على ان العزم على المعصية معصية واغماض
على ان من عزم على معصية كشرب الخمر او الزنا مثلا ولم يعملها لم يكتب عليه تلك المعصية التي عزم عليها واين هذا من ذلك نعم فيه
نعم بعضها ظاهر فيما ذكره وظاهرها ان ذلك على وجه الامتنان فيلزم ان يكون بنفسه معصية فبذلك يتم فيجمع مع تاييده بجميع ما مر
ومع ذلك ظاهرها ثبوت العفو عنه مطلقا سواء اتى بالمعزوم عليه اولا ومما يؤيد المقام قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
حتى يبلغ الكتاب اجله واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور حليم وما رواه الكليني في الصحيح عن ابن ابي نجيح
وغيره رفعوه قال قال ابو عبد الله ع ملعون من تاسى ملعون من هم بها ملعون من حدث بها نفسه **الثاني** هل اثبات
الباس يستلزم اثبات الحرمة ونفيه نفيها اولا اقوال الصدوق بانه يعني العذاب وهو لجماعة منهم الشهيد الثاني وثانيها بانه حقيقة
فيه وفي شدة الحرب وهو للزمخشري الا انه مع ذلك قال فالدلالة على الحرمة غير واضحة وثالث بانه حقيقة في الشدة والمكروه
وعليه استعماله في الشدة في الحرب والعذاب وهو للاصفهاني في مناهجه ورابع ان المتبادر من قولهم لا باس به انه لا حزازة فيه
وخامس للشهيد فانه جعل نفي الباس اعم من نفي التحريم والكراهة والاظهر فان الجوهري والفيروزآبادي قدما العذاب على
غيره وظاهر ذلك كونه حقيقة فيه وفي غيره تردد الامر بين كونه مشتركا او مجازا والثاني اظهر واشيع كما هو محله مع تاييده باختيار جماعة من
الفحول ولو قيل كلاهما وانما قضى ذلك الا ان بعضهم اكتفى بذكر شدة الحرب كالحلي والمغرب ومنهم الخاطر وبعضهم قدمها على العذاب
كالطريحي وثالث قدم الخضوع كالجزري ورابع قدم مطلق الشدة كالمفردات للاصفهاني ومقتضى كلام كل كونه حقيقة فيما
ذكره اما للوحدة او لتقدم ذكره فينبغي ان يحكم بكونه مشتركا بين الجميع لعدم التعارض بين كلامهم فان مقتضى كلام كل اثبات كون
المقدم او الواحد حقيقة ولم ينف كونه حقيقة في غير ما ذكره ومقتضى ذلك اشتراكه بين الجميع قلنا ان مصنفي اللغة مختلفون لعله منهم

من كان

في بيان ان اثبات الباس يستلزم اثبات الحرمة ونفيه نفيها

من كان مقصوده استيفاء اللغة بحسب وسعه ومنهم من كان مقصوده شرح الكتاب والسنة او احدهما ففي كلام الصنف الاول لقاعدة
التقديم تمشى واما في غيره فيشكل فان الغالب فيما يحتاج الى الشرح غير الحقيقة مع اختلاف الحاجة الى الشرح في الاهتمام وعدمه فلا
يمكن الحكم بكون الاول المعاني حقيقة لاحتمال اسقاط الحقيقة في كلامهما ولعله لكون شرح غيرها اهم فلا يعارض كلام غير الاولين كلامهما
وان استبعد الالتزام باسقاط التصنيف في انه هل يصدق الاقتصار على شرح الكتاب والسنة او احدهما ففي كلام الاولين بلا معارض على
انه لو قلنا باعتبار كلام غيرهما في ذلك لم ينفع فان ما بينا سابقا من الكلام يخرج عما يستلزم الحرمة ولو نزل هذا لكن قال الجوهري و
الطريحي ولا تبتئس اي لا تحزن ولا تشتك والمبتئس الكاره والحزين وذكر الثاني والباس والخضوع والخوف وفي مفردات الاصفهاني
البوس والباس والباساء الشدة والمكروه وكلامهم يدل على كون الجميع حقيقة لشهادة الحمل والتفسير اي الظهور بما في كون اللفظ
حقيقة في المحمول والمفسر وبذلك ينهدم بنيان الدلالة على الحرمة في الاثبات فان اللفظ لما كان مشتركا بين ما يستلزم الكراهة
كالحزن والحرمة كالعذاب فبالاثبات انه لا يصح الحكم بالحرمة لاحتمال الكراهة بل القدر الثابت مطلق المرجوحية فلا يثبت به اكثر من الكراهة
فان اصل البراءة فيما عدى المعارض في الحرمة ولا يوقع به قلنا دلالة الحمل والتفسير غير ثابتة على الحقيقة بل مخالف الظاهر بهم الاكثر بكيف
ولو ثبتت الاولى لاقتضت كون اكثر لغة العرب مشتركا وهو مخالف للتحقيق فما يمكن ان يكون حقيقة فيه لم يخرج عما يستلزم الحرمة
والاصل في الاطلاق الحقيقة هذا ويتبع الاخبار يشهد بكثرة استعمال فقدها فيما يكره ويؤيده مقصدها بنحو بعض ما مر من
الاقوال مع جوابه كضعف الكل ولم نقف لاكثرها على شيء نعم احتج بعض الفضلاء المعاصرين للقول الرابع بما يبين منه ما للخامس موردا
على ما حققنا في الشواهد وهو ان المتبادر من قولهم لا باس به انه لا حزازة فيه بمعنى لا مكروه او لا محذور ولا غم او لا حزن بل اي ليس
ملتبسا بشيء من ذلك او من وجه له كما يقول علماء الرجال فلان لا باس به وان قيل المراد به نفي العذاب فلا بد من تقدير قولنا على
المكلف وجعل الباء سببية وكلاهما خلاف الظاهر والظاهر ان كلمة لا باس به نفي الاعم والاعم هو ما يقال بالفارسية باكي نيست ماين
معنى وعلى هذا فالمراد من الباس مطلق الحزازة وانتفاؤه مطلقا في المنطوق يوجب اثباته في الجملة في المفهوم وثبوته في الجملة
اعم من الحرمة سلمنا عدم الحقيقة في المطلق ولكن غاية الامر كونه مرددا بين امرين احدهما انه لا عذاب يثبت على المكلف المستلزم
لمفهوم بثبوت العذاب عليه في المفهوم وثانيهما لا حزازة بنفس الفعل بنحو من الحزازات المستلزم لمفهوم ثبوت حزازة ما في
المفهوم واصل البراءة قرينة على ارادة المعنى الثاني وهو لا يستلزم الحرمة قال والحاصل ان المتبادر من قولنا لا باس بهذا العمل
نفي صفة من صفاته لا غاية من غاياته وثمرة من ثمراته وجوابه يظهر بما مر ومع ذلك نمنع التبادر ولا سيما بعد ملاحظة عدم الاشتراك
في جملة من كلامه قال الحق انه مشترك ويعين المراد منه بالقرينة والقرينة قائمة على عدم ارادة الشدة في الحرب والشجاعة وكذلك
القرينة قائمة على عدم ارادة العذاب اذ العذاب بمعنى العقاب وهو المؤاخذة على العمل وكلمة الباس قد تستعمل مع كلمة على وقد تستعمل

مع البار وقد تستعمل للتحقق وقد تستعمل في فعل من الافعال او صفة من الصفات والاصل في الباء الالصاق وفي على الاستعلاء واللزوم ومع

ذلك ما ذكره من انه لقرينة على عدم ارادة العذاب ليس بينا ولا مبينا في كلامه ولو اراد عدم ملائمة لاستعماله مع الباء فلا وجه له

فانه قد سمعت جعله الباء بمعنى في تمام بل جعله ما ملائما فيما ادعى متبادره منه وهو بهذا المعنى يلائم الحرمة كما يلائم غيرها مع كونه ظاهرا

فيه في مثله وبين منه كونها للتجاوز من معانيها الحقيقية وهو بعيد جدا لا شاهد له لا في اللغة ولا في العرف ونقديره على المكلف على

كل تقدير ملحوظا اذا اضيف الى الفعل كما هو الشايع ولا نجد في كلام علماء الرجال الا كان المفهوم منه ما ذكره بقرينة ولا فالكلام

فيه كالكلام في غيره نعم لا يمكن حمله على ما يكون حقيقة فيه وانه لم يات ذلك عن الحمل على ما نسبه كما ذكره من انه ليس منطبقا بتوجه الذم

بعد للكلام مجال ومن جميع ما مر يبين ما في كلام الفاضل حيث قال وقد تكرر في الحديث لا باس بذلك ومعناه الاباحة والجواز الا انه قد

الجواز بالمعنى الاعم الثالث اختلف كلماتهم في نفي الصلاحية فبعضهم قال بعدم الصلاح يراد به الفساد لغة بل عرفا ولكن جعله صريحا في

الكراهة وقال التحصيل ابن منها من الحرمة وهو الاظهر لغة لكن في العرف ظاهر في الكراهة اما الاول فظاهر لاجماع نفي الصلاح مع الحرمة

والكراهة وما ذكر في كتب اللغة من ان الصلاح ضد الفساد غير مناف فان الفساد هو الخروج عن الاعتدال القليل كان او كثيرا كما صرح في

مفردات الاصفهاني ولا ينافيه العرف فمعنى الصلاح هو الخروج عن الاعتدال ولا يريد مفهوما عن الكراهة واما الثاني فللتبادر منه

ومثله لا ينبغي مثلا قال الجزائري فاورد في محل على القول بظهوره في الكراهة اما ارادة ظهوره في عرف الناس فهو مسلم ولكن لا يجدي هنا

وان اراد في عرفهم فهو ممنوع لما افصحنا في غيره هو ان هذا اللفظ من الالفاظ المشتركة في عرفهم ولا يحمل على احد معنييه الا مع

قرينة وفي محل آخر جعله ظاهرا في الحرمة معللا بان استعماله في التحريم شايع في الاخبار والتنافي بين كلاميه ظاهر مع منع الشيوع فان

الاستعمال في الحرمة لا يزيد عن استعمال العام في الخاص ولا يقول احد بالاصول بل لا ماد نعم لو ثبت استعماله في كلامهم في التحريم مجردا

عن القراين المتصلة والمنفصلة بالنسبة الى كلماتهم مخاطب بما ذكره على القول بالتوقف في المجاز الراجح واني له بتحصيل وقوع مثله

فكيف عن غلبته وبالجملة هو في السخافة بمكان ولذا جعله المقدس ظاهرا في الكراهة مع غرابة بكثرة استعماله في التحريم ومنه يظهر

ما في ادعاء الاشتراك ومع ذلك تمسك فيه باصالة عدم النقل المؤيد بعدم الخلاف من احد مع كون مثله عادم النظير فيه ثم اشار

لاختلافهم في المطلوب من النهي هل هو الترك او الكف وعبر عنه جماعة بفعل الضد وظاهر العظم انحصار القول فيهما بل قال بعض المحققين

لا يبعد ادعاء الاجماع المركب على ان متعلق التكليف في النهي اما العدم على الحد الذي مر او مصروفا او الكف على راي من يراه

كذلك والعبرة بنفي القول بغيرهما وهو ظاهر الماتن ايضا لكن قال الشهيد الثاني المطلوب بالنهي انما هو فعل ضد المنهي

عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن لان التكليف بعدم الحركة لان العدم غير مقدور عليه ومنه في العين الهامع من الاقوال

قال وعلى هذا اكثر الجمهور وهو اختيار الجرجاني فانه قال لا يكون مكلفا بالعدم كما لا يكون مكلفا بعلم او فعل الا باعتبار السكون وما هو كذلك

لحي ضدها

لحي ضدها على سبيل التجري في الامر والجمع في النهي وذلك في جمع الجوامع على الاولين قولا لكن هو اشترط القصد في الترك وهو غير

معروف وبما عرفت في العين الهامع ثم نفى العبري الفرق بين الكف والترك وهو ظاهر الفساد فان الترك لا يستلزم الكف وكيف كان

الظاهر ان المطلوب منه الترك لوجود المقتضي وعدم المانع اما الاول فلان التبادر من صيغته لا تفعل طلب الترك لغة وعرفا واصالة عدم

الاشتراك ولا الاطلاق فان مجرد الترك من حيث هو ملاحظة حصول الكف وعدمه فتكون حقيقة عرفا فتكون لغة كذلك لاصالة عدم

النقل مع تأييده بعدم الخلاف فان كلام المخالف انما هو نقضا وردا مؤذن بالصحيح في ان المانع عنده عقلي لا لغوي

واما الثاني فلعدم مانع عقلي ولا لغوي ولا عرفي ولا شرعي اما غير الاول فواضح واما الاول فلان الترك مقدور بالاستمرار

والابقاء والمقدور بالواسطة مقدور ولذا ترى ان العقلاء يمدحون بالترك ويستحقون ولا يلومونهما قلنا حصول الامتثال

الامتثال بمحض الموافقة الاتفاقية كما انه لا يلزم من تمامية بحث الامر من ان الامر موضوع لطلب الطبيعة حصول الامتثال بمجرد ايجاد

المامور به اتفاقا فان المراد بيان المتعلق في النهي الترك او الكف والمراد الطبيعة ولما كان المتعلق الاشتراط ومقيدا فهو مراد

لكن مصحح بحث الامر كما مر والنهي تابع له في ذلك وبه يرتفع القول باشتراط قصد الترك من بين الاقوال فان القصد يجري

اعتباره من نفس النهي وعدمه في الكف ايضا فلا ملائمة الجواب عن اللزوم بالمعاوضة بالكف بقصد الرياء او بان الكلام

انما هو على ظاهر المسلم او بانا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل مع دفعه ما فيه وللقول الثالث

ان العدم نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للعدم وان العدم وان امكن اسناده الى القدرة

لكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل واذا بطل ان يكون العدم متعلق القدرة وجب ان يكون شيئا

هو الضد وان الامتثال بالنهي والثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة الكف فلو نهى لم يأت بالمنهي عنه مدة عمره

وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون ممتثلا والجواب عن الاول انما يتعلق بالقدرة هو العدم المطلق والكلام انما فيه

الكلام في العدم المضاف وهو يصير متعلق القدرة باعتبار الاستمرار ولو كان تأثير الفاعل انما هو في الوجود لم يكن قدرة بالموجب

وبما يظهر من الفخري التي لم يفصح النزاع لفظيا قال انه كان محض العدم لم يكن متعلق قدرته فاستحال ان يكون متعلق التكليف وان لم يكن

محض العدم كان امرا وجوديا وهو المراد وعن الثاني ان العدم الاصلي لم يجعل متعلق القدرة كما سمعت بل استمراره فلا اعتبار وعن

الثالث بالمنع فان عدم ملاحظة الكف لو حدث باسباب ترجع الى المكلف دينا من غاية التزهد فهو في غاية الانتهاء ولا انتهاء

وهو ظاهر كيف ولو توقف الامتثال على الكف يلزم ما تقدم من الانبياء والاوصياء او عدم الامتثال منهم لعلمهما قطعا مثلا

ابعد من ان يكون فيهم شوق وميل الى ارتكاب المنهي عنه مثلا ثم انه لا يتحقق ذلك فيهم ابدا كما هو كذلك ولذا بالجملة ليس مدار

الثواب على الكف بل على قصد الامتثال ولا يختص ذلك بنفي الكف والترك فهو ظاهر وبما ذكر فما قيل الكلام في الحرام ما كان

نادكره شاباد ومعلوم انه لا يثاب لمن ترك الى آخر من غير كف نفسه عنه لكن لا فكدة له على ذلك مع شوق نفسه اولا شعور له به انما الثواب
على كف نفسه عنه مع ما فيه من حيازة اللفظ كما لا يخفى وللقول الثالث ما مر من ان الترك غير مقدور وقد عرفت جوابه ثم لا يفضي الى مدعاه
لاحتمال كون المتعلق هو الكف بل هو المعين على هذا التقدير به من المحققين ورد عليهم بان النهي قسيم الامر فالامر طلب
الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان امرا وكان النهي من الامر وقسيم الشيء لا يكون قسما له وفيه نظر فان النهي قسيم الامر
لغة وهذا الخلاف مبني على امر عقلي كما عرفت وهو عدم امكان تعلق النهي بما هو ظاهر اللفظ فيتعين صرفه فلا اشكال اصلا
ويتفرع عليه ترتب الثواب والنذر واليمين والعهد على امتثال النواهي والظهار الى غير ذلك فاتضح مما مر جميعا ان النهي
هو القول الدال بالوضع على طلب الترك واما العلو والاستعلاء فيظهر اعتبارهما مما مر في مبحث الامر ومنه يظهر ان الاشارة من
الاخرس ليست نهيا وان افاده فانها من قبيل العلامات لا الموضوعات اللغوية وهو ظاهر ويتم البحث بعد ذلك برسم **تذنيبات الاول**

ان الترك على القول به هل هو من قسم الافعال قولا ان ظهرهما العدم لما مر من ان المطلوب من النهي الترك وهو معدوم بل ساطع وهي
الاخبار فالفعل غير مطلوب بالاصالة والمطلوب بالاصالة ليس فعلا ومنه بان ما للقول الاخير من جوابه وفي التمهيد تعليما لنسب
هذا القول للحاجة قال ولهذا قال لو ان حد الامر انه اقتضاء فعل غير كف وفيه ان النزاع متعين ان يكون على تقدير كون
متعلق النهي الترك لا الكف فان الكف فعل قطعا ولا يقبل النزاع في كونه فعلا وتركا وما ذكره من ان الحد مبني على القول الاخير
وهو ظاهر ويتفرع عليه ترك النخامة في حد الظاهر من الفم حتى نزلت بنفسها وما لو طعنه فوصلت الطعنة الجوف وكان قادرا
على دفعه ولكن تركه واحتمل فيه عدم الفطر مطلقا ومثلها بقايا الغذاء المتخلف بين اسنانه لو قصر في التخليل الا ان في الكل نظرا
فان النهي عن شيء منها لم يثبت ومنها لو القاه في نار امكنه الخلوص فلم يفعل حتى هلك ويتفرع عليه الترك لو صادف سببا
في انه هل يسند اليها فيترتب عليها الحكم اولا كما في الافطار اذ لحصل ترك شيء في نفسه والرضاع انما لحصل ترك المرضعة الولد حتى يشرب
والقتل اذا بقي في المسجد ونحوها تقبل الهاء فيها والحرام الناري ملكه بقصد ملحبتها مع تركها تحت الهواء ومدتها طفايها اذا
لحق بها المجاور ونحوها وعدمها ما لو علق الظهار على فعل ليس لله تعالى فيه رضى فتركت صوما او صلوة وغيرها ففيه نظر فان تعليق
الحكم ما بالفعل لا ينصرف الى مثله فان كون شيء فعلا لا يستلزم انصراف الاطلاق اليه ولا يجدي تعبيرا حتى بما لو فعلت ما ليس
لله تعالى فيه رضى كما هو ظ **الثاني** قد مر عدم دلالة النهي على الضد واما ما قاله بعضهم من انه قد عرفت انهم اختلفوا في
دلالة النهي على الضد واما ما قال لشيء على الامر بضده على حد ما ذكروه في الامر ثم استشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم من
على القول بكون المطلوب هو الكف استوجه القول بالعينية هنا واحتمل الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر
مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هنا واستشكل فيه ايضا لعموم الكلام

ثمة ايضا

ثمة ايضا ثم ذكر على اي تقدير ههنا اشكالا آخر وهو انه على القول بكون النهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا
على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور ثم قال فتامل وفيه نظر من وجوه الاول ان ما ذكره من ان الخلاف
في دلالة النهي على الضد على حد ما ذكروه في الامر ليس على ما ينبغي فان العضدي قال الذين قالوا بطرد الحكم في النهي واقتصروا
عليه في الامر فانهم لم يقولوا بان النهي عن الشيء امر بضده للاختلاف امورا اربعة اما الاول فلان مذهبهم ان النهي طلب نفي الفعل لا طلب
الكف عنه الذي هو ضده كما هو مذهب ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد واما ثانيا فان الامر القطع في امر الندب والوجوب
واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل ما يستلزم النهي عن فعل ينافي المامور به وهو معنى الضد كما تقدم
واما النهي فهو طلب كف عن فعل يذم فاعله فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب فعل هو كف ولما الثالث
ابطال المباح وكونه واجبا كما هو مذهب الكعبي وسيقدم الى نسبة الخلاف الحاجبي والمحققون لم ينكروا عليهما **الثاني** ان الاشكال
في الفرق لا يلائم استجواد الفرق على القول بكون المطلوب هو الكف **الثالث** ان الاستشكال في الفرق بين المقام وما تقدم
بان في الاول الكلام في دلالة اللفظ مع قطع النظر عن الخارج بخلاف ما هنا ليس مما ينبغي فان مدار الامر في دلالة الامر والنهي
على الضد وعدمه على العقل البحت فلا يمكن الفرق بما ذكره في ذلك وهو ظاهر **الرابع** ان قوله على اي تقدير لا يلائم اختصاص
الاشكال الثاني عنده على تقدير الكف **الثالث** النهي يدل على طلب الترك على الاطلاق من غير تقييد به او بفرد او بزمان او بمكان
او بغيرها للتبادر وصدق المخالفة وترتب الذم او فساد الغرض وكونه طلب الترك عن ادخال المفسدة وهو الطبيعة في الوجود من
غير تقييد اصلا ولعدم التقبيح في الاستفهام عن الدوام وعدمه والاكتفاء بالترك في زمان ما عرفا وقبح الاعتذار بالترك في
الجملة وتوهم التناقض بين قول القائل لا تضرب ولا تضرب مع انه لولاه لم يتناقض لامكان الامتثال والانتهاء بهما واستدلالا
به عليه من غير نكير المعروف به من جماعة من الفحول المقتضي للظن بل ذلك الكافي في الحجية ودفع التلجي بالترجيح في اثبات اللغة
بانه يدل النهي من دون سؤال واستدل بالاحتياط وبانه لولا الدوام لما ثبت علم تحريم الزنا والربا ونحوهما والتالي بط بالاتفاق
فالمقدم مثله وبان النهي عنه منشأ للمفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات وبدليل الحكمة وفي الكل نظر اما في الاول
فلعدم دليل على وجوبه فان اقصى ما يمكن ان يتحقق فيه الشك في الابد والاصل ينفيه واما في الثاني فلمنع الملازمة لاحتمال ان
يدل النهي عن الزنا والربا مثلا على الدوام وانما ثبت الدوام بالاجماع واما في الثالث فلان اللازم من النهي كون المنهي عنه
مفسدة في الجملة بمعنى انه يثبت كونه مفسدة في جزء من الزمان بدلا ولو في جزء عمره فلا استصحاب ثبت العرف وانما الكلام فيه
هلا ان الجماعة كالسيد والعلامة وبعض الاواخر مثل الفخري من العامة الا ان الاول يجعله مشتركا بين المرة والتكرار وهم امر مرادا
مع جوابه وغيره جعله غير دال على التكرار وليعلم ان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين

وهي مفيدة في الماهية لا بشرط شي ولا يزيد الهيئة على المادة الا في الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شي اخر في بعض ما عليه
البيان وانا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالنهي عن صلوة الحائض ونهي الطبيب عن الفاكهة في المرض فاللفظ قابل لهما
ويستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل وصحة التقليد من غير نقض ولا تكرار والتكرار ان كان للدوام لا انفك عنه
وقد انفك ويرد على الاول ان ما ذكر من كون المتعلق الطبيعة لا بشرط شي مسلم لكنه يقتضي في طرف النفي التكرار كما يقتضي في طرف الاثبات
عدمه فان طلب ترك الطبيعة الغير المقيدة بقيد لا يجامع عدم تقييد الترك فذلك يقتضي عدم ايجادها مطلقا ولو في ضمن فرد ما كان دالا على
دلالة النهي على الزمان يقتضي مساواة جميع ازمنة في ذلك ولولاه لاتى مثله في المكان مع انه مسلم عدمه كيف لا ونسبته الى الزمان والمكان
بالنسبة الى المدلول سواء بخلاف طلب الفعل كذلك لا يقتضي الدوام لانقطاع طلبه اذا اتى به في زمان ما وبالجملة الفرق ثابت بين
النفي والاثبات فان نفي الطبيعة من غير تعليق في النفي بزمان او مكان او غيرها يقتضي عدم حصول الانتهاء الا بترك الطبيعة في اي زمان او اي مكان
او فرد فيما ابقاء فرد منها مرتكب بقصد السلب الكلي ينافي الايجاب الجزئي وهذا بخلاف الاثبات فان ايجاد الشي في اي قطعة من الزمان او المكان
او غيرها يقتضي ايجاد الطبيعة وانقطاع الطلب فلا ينافي تركه في قطعة اخرى ونظيره افادة النكرة المنفية العموم دون المثبتة فيراد الا بالشرطية
في الترك يلزم الدوام والتابيد وضربا بانا نرى ارادة نفي الطبيعة ليس الا مراده التكرار كان طلبها يقتضي الاكتفاء بالمرة وليس شي من المرة
والتكرار داخلا فيهما هذا كله مع اطلاق النهي ولا ينكر ما طلاقا قد صار مقيدا بالنسبة الى ما قيد بما كان ولا اصل لا يجدي في اثبات اللغات
كما ورد على الثاني بانه لا يجدي لو لم يظهر كون اللفظ موضوعا لاحدهما وقد ظهر بما مر وضعف منه الجواب بما ان التبادر الى الابع بانه لا
لغوية فيفهم ولا لفظا للغير بالقرينة فلو كان يحمل على ما هو الظاهر ومع القرينة على ما تقتضيه فلا اشكال لا لعلم انه صح مثل الفوري بالنهي
بقي الكلام في امور الاول في دلالته على الفور وعدمها كما هو ظاهر وظاهرا على غير المختار فهو لان فالشيخ مع قوله بالمرة قال بالفور والمرتضى مع عدم
الدلالة على الفور على تقدير عدم الدلالة على التكرار الا في الشريعة والمعالم ومن نفى التكرار نفى الفور وعليها بني الثاني الظاهر عدم الفرق
في الدوام وعدمه بين الكراهة والحرمة سواء قيل بالاشتراك او الانفراد الثالث انه لو دار الامر في نهي على حمله على الحرمة من دون تكرار او على
الكراهة معه يحمله على الاول لكونه اقرب الى الحقيقة بل على حقيقته ولذا لو دار الامر بين الاقرب الى الدوام والاشتراك منه بالمرة يتعين الاول

اشارة فيما يصح تعلق النهي به وهو لا يخ اما ان يكون شيئا واحدا او ازيد على الثاني اما ان يكون بحيث لا يتمكن من فعل الجميع اولا وعلى
التقادير اما ان يكون على كل فرد او على بعض الوجوه ثم على التقدير الثاني اما ان يكون النهي شيئا واحدا او ازيد على الجميع او عن المجموع
او عن احد الافراد او عن التفريق او عن جعل شي بدل شي الى غير ذلك الكلام في فيما وجد في شرائط التكليف وقد سبق لعدم موانع عقلا منه
الا انا نسوغ جميع الاحتمالات على جميع الوجوه فان تحقق مبني على جملة الاحكام دار اشتغال البلاغ عن الموت وكلاهما باطل كما ذكر في محله
واما على تقدير جملها فلا يجوز لاستلزام النهي عن التكليف بما لا يطاق ومن يرفعه نواهي الملاك وامثالها العبادة في بعض الوجوه

في ان النهي هل يدل على الفور ام لا وانه لا فرق في الدوام وعدمه بين الكراهة والحرمة وانه اذا دار النهي بين حمله على الحرمة من دون تكرار او على الكراهة مع التكرار فالاول اولى

وعدم ومنها

وعدم ومنها الحبس في المكان المغصوب فيما اذا الزمه الى العسر والحرج الحاصل بذلك ثم اختلفوا في بعض ما مر من الصور فالمحقق انه يخفف
فمنها التخيير نحو نهيه السلطان والشيخ والعلامة بل ظاهر الشهيد الثاني في محل كونه متفقا عليه بيننا في حاشي قال وقد يفصح المانع مذهب
ان متعلقه هو مفهوم احدهما الذي هو مشترك بينها فيحرم جميع الافراد لانه لو دخل فرد الى الوجود لدخل في ضمنه المشترك وقد حرم ما نهي
وحكى الشهيد ذلك عن بعضهم وسكت عنه وهو اختيار المعتزلة وانه لم يكن في الامر موجوبا لكن المعتمد الاول لامكان كون المفسدة في الجمع
دون غيره كالامر فاذا اورد نظاهر اقتضاء نعين بقاء على ظاهره وما سمعت من وجه المنع يرد عليه اولا انه خلاف الفرض وثانيا ان مفهوم
احدها وانا شراك الا ان بالسلب عنه او تركه يتحقق الانتهاء والامتثال وينقطع الطلب عن ابقاء في ضمن فرد اخر ولما وجب دوامه
على القول به لكونه مقتضى الخطاب كما مر نعم ربما تنشأ بان فهم النهي فلجمع دون التخيير كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا والجواب
ان التعميم هنا من الخارج لا من الاية ولا اقل في مدلولي الاثبات والنفي او في معناه لا يبطل على المدعي فان المدعي عدم الجواز اقتضى
ما يمكن ان يستفاد منه عدم الافادة ولذا استدل المجوز بانه يقول الشارع حرمت عليك احدهما بل الشيئين لا بعينه ولا الزم عليك تركهما
معا والجميع ولا يجد لا ريب في عدم الفرق فيه بين اللام والنهي بيننا فالتفريق يحكم ما الى العلامة البحث التاسع في التخيير في النهي
فصل ابو الحسين هنا جيدا فقال النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع او على البدل او عن البدل وفصل المفهوم من
الاخيرين احدهما ان ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره الثاني ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون الاخر بل يجمع بينهما او يتركهما
نقله عنه ومثله في المحصول الا انه قسم النهي عن الاشياء عليها وهو وجه ومنها ان النهي اذا تعلق بما يتجزى هل يتحقق الانتهاء منه بترك
البعض او يتعين ترك المجموع فلو اتى ببعضه خالف المعظم على الاول وهو الاظهر خلافا للداعي بعض العامة فاختار الثاني لنا انه لو ترك
بعضه يصدق انه اتى به فلم يتحقق المخالفة والقول الاخر انما يتكا بالعض فيخرج عن المسمى فان الحقيقة المركبة تنعدم بعدم بعض من اجزائها
والجواب ان تعلق النهي انما هو بالمجموع فرضا ولم يحصل ويبقى في تخليه عدمه فيتبع الظهار لو علقه على مخالفته فيسد او نهى الى وجه عن اكل رغيف
او مقدار طعام والذود الحمير فلك بقي ابدا لو ورد النهي عن شي له حقيقة شرعية فهل يحمل عليها او على اللغوية او يكون مجملا اقوال
اظهرها الاول وهو الاشهر وياتي في بحث المجمل **اشارة** اختلفوا في ان النهي لا يقتضي الفساد او لا على اقوال ويتم الكلام فيه برسم امور

الاول ان العبادة ما يتوقف صحته على النية والمعاملة ما لا يتوقف صحته عليها فتحقق الاولى بما انه صحيحة والثاني بما لا يشترط
صحته بها فيعم الايقاعات والشرعي لا اعتبار ومعه افاء الحكم اما امرا وطلبا وغيرهما ولا لان لا يخلو اما ان يكون الغاية فيها شيئا غير تكميل
النفس او تكميل النفس ولا يعلم الغاية حين فعل الاول اذ يحصل الغاية انقطع الخطاب ما نقطع التكليف فلا عقاب لعدم المخالفة ولا ثواب
لعدم الامتثال فان الامتثال لا يتحقق الا بقصد الطاعة والامتثال ومنه التكفين والدفن وانقاذ الغريق بخلاف غير التقدير الاول فان
الخروج عن عهدة الخطاب لا يتحقق الا بقصد الامتثال فالعبادة ما كان الحكم فيه طلبا لم يعلم غاية او علم وكان تكميل النفس والمعاملة

في بيان ان النهي هل يقتضي الفساد في العبادة والمعاملات ام لا

مالم يكن كذلك فاما يكون الحكم فيه طلبا يكون الغاية او عم اي كان بحيل النص او يكون الحكم فيه غير طلب كالكل شي مباح شي على الاطلاق
فالاصل في الطلب اعتبار قصد الامتثال الا ان يثبت من الخارج عدم الحاجة اليه فكان ذلك الامر بين اعتباره وعدمه فالظاهر اعتباره الا ان يثبت
خلافه فالمضمضة والاستنشاق وغسل اليد في الطهارة معتبر فيها النية فلو اتى بشي منها بدونها قبل الوضوء يستحب ان ياتي به ثانيا
ولا يجزي الاول عن الثاني بخلاف غسل النجاسة او يحصل من دون شعور فلا يستحب اعادته كالاجنب الحيض للتعريض بين الحكم
في غسل اليد للاكل اذا صدر عن غير نية وبعبارة يظهر اشتراط النية في العبادة وضعها المصطلح الاصولية يخرج مثل الوضوء العتق
ونحوه من المعاني بجانا وعدمه لتمام و... والمصلحة فيه للاجرة او كانت هي الاصل سواء قرن بالنية اولم يعد من الثاني
العبادة الاصولية والنية ومكارم الاخلاق وما يليق بها هكم بصحة الجميع والثواب عليه من دون نية ولا فرق بالنية ولو اتفاقا
وما فرق بها وانه لم يكن شرطه مع الوضع للمصطلح الاصولية ولعمل الاشتراك اللفظي بين الجميع والبعض والمعنوي كذلك ولا ثمرة في
تحقيقها يعتد بها **الثاني** ان الصحة في العبادة قد تفسر بموافقة الامر وينسب الى المتكلمين الا انه ينتقض بالعبادة المندوبة
لصحيحة فانه لا يصدق عليها موافقة للامر مع كونها صحيحة ولعله لذا فسرها بعضهم بموافقة الشريعة وهو يعم المباح واخرى باسقاط
القضاء وينسب الى الفقهاء وعدم تساويهما في الصلوة بظن الطهارة اذا انكشف خلافه فانه يصدق عليها انها موافقة للامر
مع لزوم اعادتها وقضائها ومثله الصلوة مستدبر القبلة او قبل الوقت في وجه ونقض بصلوة العيدين والجمعة الفاسدة حيث
لا قضاء لها مع فسادها قطعا ويرد على الاول ان الاعتقاد ملحوظ هنا على حد المرآتية لا الموضوعية كما هو الاصل فيه فاذا انكشف
خلافه انكشف عدم الامتثال بالنسبة الى احدهما وهو الامر بالصلوة مع الطهارة لا بالنسبة الى الاخر وهو الامر بالصلوة مع ظن الطهارة
الا انه لا يتم لمنع تعدد الامر بل المطلوب هنا صلوة واحدة قطعا وعلى الثاني انه هذا التفسير ان كان على القول بان القضاء بالفرض الاول
فموافق التفسير الاول فان كلا منهما من لوازم الامتثال والاتيان على وجهه فان الامر بنفسه انما يقتضي القضاء والاعادة مع الاخلال فالمقصود
ان اسقاط القضاء بنفسه مع قطع النظر عن الخارج يقتضي موافقة الفعل للامر فلا ينافيه السقوط بالخارج الا انه يشكل في غير الموقت
فانه لا قضاء له والموقت المنكشف فساده في الوقت فانه لا قضاء له بل له الاعادة فلا يندفع الا ان يراد من القضاء ما يعم الاعادة
وغيرها ومثله معيب في التعاريف وان كان على القول الاخر فالمقصود اسقاط القضاء لو كان له قضاء فالعيدان والجمعة الفاسدة
لو كان لها قضاء لما كان يسقط الا انه ليس لها قضاء ومع ذلك يرد عليه ما مر واما في المعاملات فقد عرفت انها السبب شرعا
مطلقا ولو عرف مطلقها بالجاد الا ان الاثر على كل تقدير شي فلا يخلو عن شي والفساد على كل تقدير ما يقابل الصحة ويرادفه البطلان
عند المشهور خلافا للحنفية فجعلوا الباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه والفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه
وهو مجرد اصطلاح لا مشاحة فيه **الثالث** ان النهي الشرعي فيما يكون مستعملا في الحرمة دون ما استعمل في غيره كالكراهة بمعنى

في بيان تفسير الصحة والفساد في العبادات والمعاملات

في بيان ان النهي الشرعي فيما يكون في الحرمة دون غيرها

لعله فما فائدة

لعله فما فائدة للصحة لانقسام صحيح العبادات والمعاملات الى المكروه وغيره وما فائدة وتعلق الكراهة والابلاحة بالعبادة هل تقتضي
صحتها فان العبادة الفاسدة حرام لكونها تشريعا نعم لا يتصف العبادة بها كالحرمة حقيقة فان العبادة لا تكون الا راجحة فما يكون
راجحا لا يكون عبادة نعم الامر اعم من ان يكون للندب او للوجوب بل مقتضى الصحة اعم من ان يكون امرا او لا ومثل النهي هيئة استعماله
فيها فان دلالة النهي على الفساد انما هو بالحرمة فكل ما يقتضيه يكون مدار النزاع عليه **الرابع** ان مورد العنوان ما ورد
فيه النهي مع وجود ما يقتضي الصحة مطلقا ولو لم يكن امرا وجوبيا او ندبيا فان الصحة والفساد من باب العدم والملكة كما يشهد
به الوجدان فصدق احدهما لا يتخلف عن صدق الاخر باعتبار الحرمة لكون المحل قابلا لها وما لم يقم مقتضى صحة صدق كل
منهما في شي على امكان اتصاف الشي بالاخر باعتبار الحرمة فلا يصدق على الفاسد كما لا يقال الفاسد فالعنوان في ان النهي هل
يقتضي رفع الصحة عما من شانه الصحة او لا فلا مدخلية للمقام ولا يجدي ان الاصل في العبادات والمعاملات الفساد وان
كان حقا لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الا
حكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم الا انه ليس مقدمة للعنوان كما عرفت فانه طرح الحكم عنه مرتبطا بالمقام الا ان يكون
عده مقدمة مسامحة او من باب الحرص على ضبط الفوائد كالاتيان في هذا بما استدل به بعض العلماء بان الاصل الصحة واما الاصل الجاري
في المعاملات فان الاصل فيها عدم صحتها لان له اطلاقات منها القاعدة وهي المراد به هنا وهي الملحوظة من العموم والادلة نعم لو فرض ان
الاباحة انما يجري في الافعال المقدورة والمعاملة انما تكون كذلك اذا كانت صحيحة وهو اول الكلام ولا يجدي جعل التلفظ بالصيغة
وكون الاصل فيه الاباحة وهو ظاهر وهما يقال ان الاصل في معاملة المسلمين وافعالهم الصحة فهو مع انه في غير منصب اتمام كما
فان المراد ان فعل المسلم مع احتمال الصحة والفساد يحكم بالصحة لما دل عليه وهو فيما اذا كان الاشتباه في الموضوع لا الحكم **الخامس**
ان النسبة بين المامور به والمنهي عنه لا يخلو اما ان يكون تباينا او تساويا او عموما من وجه او مطلقا والثلثة الاول خارجة عن
المقام لاختلاف المتعلق في الاول من غير معارضة فالعمل بهما وفي الثاني وان وقع التعارض الا ان تساوي تاما فيتعين الرجوع الى
المرجحات ولا خفاء في شي من ذلك واما الثالث فلانه متعلق النهي غير متعلق الامر وبالعكس فان النهي مثلا تعلق بالغصب والامر
بالصلوة والغصب لا يتصف بالفساد كالامر بل على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي مع وجود الامر فيه مشكوك لكن المفروض تعلق
النهي مع الامر في مورد الاجتماع ولا يتوقف الحكم بفساد العبادة على هذا القول بتشارك بل يمنع ذلك فان الصحة اذا كانت مشكوكة
يكفي للحكم بالفساد فان نفي الحكم به يكفي عدم الدليل على الصحة ولا دليل لانه اذا فرض اجتماع الامر والنهي فلا امام الا الشك في تعلق الامر
فلا يبقى الا الاخير وهو محل النزاع لكن ما ذكرنا لا يجري فيما يقتضي الصحة في المعاملات فانه يمكن ان يكون محل الشارع انه ظاهر
حرم علينا الوطي ومع ذلك نهى عن الظهار ولا منافاة بينهما وعلى اي فلا يجري دليل الطرفين فيه كغيره فلا يصح ما صح جماعة

في بيان ان النزاع في المسئلة انما هو فيما اذا ورد فيه النهي مع وجود ما يقتضي الصحة فان الصحة والفساد من باب العدم والملكة

في بيان ان النسبة بين المامور به والمنهي عنه لو كانت التباين والتساوي والعموم من وجه كان خارجا عن المتنازع فيه بخلاف ما لو كانت عموما مطلقا فانه محل النزاع

في بيان الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي والوارد على الشيء الواحد من حيث لم يعرف فيها م

في بيان ان النزاع اعم مما لو تعلق النهي بنفس الشيء او جزئه او شرطه او وصفه مع الاشارة الى امثلة الاقسام

بجعل محل النزاع ما اذا كانت النسبة بين المنهي عنه وما يقابله عموما مطلقا على الاطلاق بل يمكن ان يقال الكلام في هذا الاصل مبني
على ثبوت تعلق النهي بالشيء مع ثبوت صحته بخلاف الاصل الاول فان الكلام فيه بعد جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه والثمرة فيه عدم
ردهما على تقدير والجزم ببطلان احدهما على تقدير اختصاصه بالامر مع النهي بخلاف الاصل الاخر فان المفروض ثبوت ما يقتضي الصحة
والنهي معا وعدم اختصاصه بالامر والنهي بل يعم ما يكون مقتضي الصحة فيه غير الامر والثمرة فيه دفع مقتضي الصحة مطلقا او في الجملة
او بقاؤه كذلك ولقد اختلف القائلون في كل من الاصلين فمنهم من حكم بالفساد في العبادات دون المعاملات في الاول بل ادعى
الاجماع في الثاني نعم جماعة خلطوا المسئلتين كالسيدين والشيخ واحتجوا بما ذكرناه كالفاضلين في المعارج والتهذيب
والشهيد الثاني في التمهيد والبهائي والعلائي في قواعده والبيضاوي ولعل جمعوا بينهما كالعلامة في النهاية وصاحب
المعالم والتوني والغزالي والفخري والامدي والحاجبي وهؤلاء وغيرهم اختلف كلمتهم في متعلق النهي فمنهم من اطلق كالمرتضى ومنهم
من زاد عليه لعينه ومنهم من زاد على ما ذكر او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج ومنهم من قال لعينه او لوصفه ومنهم من اطلق في
العبادات وفصل في المعاملات بين ما يرجع الى نفس العقد او ما داخل فيه او لازم له وما يرجع الى خارج مفارق والحق العموم لشمول
الادلة الاتية للاثبات لدلالة التشبيه ما يأتي في الكلام في الاقسام وامثلتها فالمنهي عنه لعينه قيل هو ان يكون متعلق النهي
بذلك الشيء نفسه لا لشيء منوط به كما قيل لا تفعل هذا الفعل مثلا فانه هو منهي عنه من حيث هو وقيل انه المنهي عنه لعينه و
اعترض باستحالة تعلق النهي بالكلي في العبادة والمعاملة من حيث هو بعد ثبوت كونه عبادة او معاملة من دون نسخ في الشرع نعم
او تحقيقه لبعض المكلفين لكان المرجوحة والا لم يكن عبادة او معاملة مع سند احتمال الحج بان الصحة فيه فلا يكون مورد النزاع
ومن ثم قال بعضهم ببطلانه اما دخاله الى المنهي عنه لوصفه فيها ما نظرا اما في الاول فلانه لا استحالة فيه لو لم يقيد متعلق ا
لحكم بوجه والا كما هنا فلان المخاطب ترك الكلي الخارج ومع ذلك المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين فلو امر ونهي
على ما هو المدعي والمعلل ادى في المقام اكثر من ذلك ولو قيل المبدأ بعينه او لا تقييده بما اريد تقييده ولو بالقيود الخارجية ثم
يورد عليه مدلول الصيغة اي مفهوم كان فهنا قيد المبدأ بالجنس ثم يورد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك
فيختص الحكم بالكلي ما لا الوصف وهذا مقتضى وضع الصيغة فبه يندفع كثير من الشبهة في مطاوي ما يرد عليك من المطالب منها
ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من ان هذا يلي مراد ان يرجع العقل
عما فهمه او لا في مثل زيد افضل من عمرو وخالد الطلب دعو وافضل من ابي الهيثم ولما فاته بالفهم من جوف الكلام للزيادة
في اصل الفعل مع انا نعلم بالوجدان عدم الرجوع قلنا اعتبار قيد المبدأ انما يتم في مشخصات المامور به لا المامور فانها مما
لا مدخلية لها بالمبدأ وهو ظاهر وهذا بان ما في الثاني فبانا نمثال في العبادات للنهي المتعلق للشيء لعينه صلوة الحائض

وصومها

وصومها ونحوهما واما في المعاملات فنحو بيع الحصاة وهو لا يتم لو فسر بان يقول البايع بعتك ثوبا من هذه الاثواب
وارمي بهذه الحصاة فعلى ايها وقعت فهو المبيع فان فساد ذلك لعدم تعيين المبيع حين العقد ومثله لو قيل هو ان يقول بعتك
من هذه الارض مقدار ما يبلغ هذه الحصاة اذا رميتها بكذا او لو فسر بان يقول بعتك هذا بكذا على انك بالخيار الى ان ارمي
بهذه الحصاة لرجوع ذلك الى الجهل بالشرط مع تصريح بعضهم بكونه مثالا له بالتفسير الاول نعم يتم لو قيل بكونه ان يقول البايع
اذا رميت فهذا الثوب مبيع منك بعشرة فانه جعل نفس الرمي بيعا فهو منهي عنه لعينه ومنه باذان من عده من المنهي عنه لوصفه لا يصح
الا باحد الوجوه الثلثة الاول لكنه جعل مدلوله الاول مؤذنا بحصر مفاده فيه وهو باطل لتفسيره بما مر من الا ان يعتذر مع ذلك لا يتم
تعليله وهو ان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج فان المبيع فيه مجهول حال العقد فهو فاسد
لهذه الجهة ومنه نكاح المحرمات والنكاح الزائد على الاربعة وبيع العبد والسفينة وعقد الجميع ظاهرا ويظهر بما مر حال المنهي عنه لجزءه
ومنه النهي عن قراءة العزائم في الصلوة وهو لا يصح فان النهي فيه تعلق بالجزء لا بالكل والكلام في الثاني دون الاول
نعم تيسر كلمن في الدلالة على الفساد كما يأتي لا ان الكلام في احدهما عين الكلام في الاخر ومنه بيع المناصب مع جهل المشتري على القول
بكون البيع هو العقد واما المنهي عنه لشرطه فكبيع الحصاة على وجه قد سبق والصلوة المنهي عنها لفقدان الطهارة او الستر
او الوضوء المنهي عنه لعدم طهارة ماءه وكبيع الملاقيح والمضامين والملامسة ويجري في هذا القسم وفي سابقه جميع الاحتمالات
المتقدمة فضلا عن النهي عن الشيء باعتبار فقدانهما واما المنهي عنه لوصفه الداخل وفيما لا لوصف اللازم فكالنهي عن الصلوة باعتبار
ترك الجهر او الاخفات في القراءة والنهي عن صوم يوم النحر وكالبيع المشتمل على الربا اذا عرفت ما قدمناه فنقول للفاضل السالمة اقوال هو قول
باقتضائه الفساد مطلقا لغة كما عن جماعة من العامة وقيل به كذلك شرعا وهو للسيدين والشيخ والشهيد الثاني والتوني كما عن اهل
الظاهر وكثير من الفقهاء من اصحاب الشافعي وابي حنيفة والمتكلمين وقول بالعدم مطلقا وهو المحكي عن القفال وجماعة من الحنفية
والمعتزلة منهم ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار فضلا عن قال بدلالته على الفساد مطلقا شرعا وقول
بالفرق بين العبادات والمعاملات وهو للفاضلين والشهيد والكاظمي والغزالي والفخري وجملة ممن عاصرناهم وغيرهم الا انهم افترقوا
في كون الدلالة لغوية او شرعية على قولين وذهب بعضهم الثاني الى اكثر اصحابنا الكن او انما الظاهر ولكن حكم بالفساد في العبادات لغة
في المعاملات شرعا الا انه خص الحكم بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم وهو سادس الاقوال الحادثة بعض متأخري لنا في العبادات تمام
الامر والنهي عرفا فلذا لو جعلت شيئا مما حكم ببطلان احدهما فاذا اتعلق احدهما عموما ولو خصوصا فالمفهوم منهما التخصيص عرفا
كما لو قال المولى لعبده اشتر اللحم ولا تشتر لحم الجاموس على انه لو شككنا في كون المنهي عنه مامورا به كفى في الفساد بحكم عدم ثبوت
الصحة فان العبادة توقيفية يحتاج صحتها الى الدليل فاذا شك في وجوده حكم بالعدم فلا امر فلا صحة سوا قلنا بكون الصحة موافقة

في بيان فروع المسئلة

في بيان اقامة الحجة على دلالة النهي على الفساد في العبادات دون المعاملات كما هو المختار وفيه بيان ان النهي من حيث هو لا يدل على الفساد

الا اذا اسقط القضاء لانه اذا لم يك وامر لم يك موافقه فلا اسقاط وان امكن تعلق القضاء بم فيعم جميع الاقسام لا سيما اذا كان النهي فيه لعينه فان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا الحكم فليس فيه ما يوهم خلافه فالحق الاحكام انا اجمعنا على انه لا يصح ومثله محكي عن السبكي وغيره ولو قيل يجري مثله في المعاملات قلنا كلا انما يلزم ذلك لو اقتضى النهي الفساد لغة ولو بالالتزام ولم يثبت وانما افيد ذلك في العبادات نظرا الى تنافي الصحة فيها مع وجود النهي فان الصحة فيها اما موافقة طلب الشارع او اسقاط القضاء وشي منهما لا يجتمع مع كون الشي منهيا عنه بما يكون الفساد من اللوازم العقلية لمدلول النهي اذا تعلق لشي فاسد كالعبادة وهو ظاهر على ان المعاملات فان ثبوت صحتها لا يتوقف على الطلب بل ولا الاباحة ولذا جاز التصريح بالتحريم وصحة المحرم من دون تنافي كالوقيل لو ظاهرت يترتب عليه كذا وكذا لكن فعلها حرام وهكذا بالنسبة الى سائر المعاملات على ان الكلام في منافاة النهي للصحة لا عدم شمول دليل الصحة لمثله فانه على هذا التقدير يصير من قبيل الفساد ولا كلام في فساده فلو فرض ان دليل شرعية معاملة لا يعم المحرم فهو فاسد قطعا ودونا فافهم لكن انما النهي بما هو نهي لا يدل لغة ولا عرفا ولا شرعا على الفساد ولا على الصحة فان تعلق النهي بالشي اعم من ان يكون متعلقه مما يتصف بالصحة والفساد او لا فالنهي بما هو نهي اعم فيمكن تحقق النهي وعدم صدق الصحة والفساد سلبها كما في القمار ونحوه ولو دل على الفساد يوجب الاطراد مع وجود كالقيام من نحو القمار ونحوهم يختلف حاله باعتبار المتعلق وعلى الاطلاق يستلزم الفساد تارة ولا يستلزم اخرى فانه اذا كان متعلق النهي مما لا يمكن صحته مع كونه مما يتصف بها وبالفساد باعتبارين في الاول ثبوت يتحقق الثاني وكلا يلزم خلافه الرجحان المحال وبذلك يستلزم تعلق النهي بالشي على هذا التقدير عنه فساده من المخاطب بل الحكم بالفساد مع ملاحظة النهي والمتعلق وبذلك يتم الحكم بالفساد وهو المعنى بدلالته لغة عليه لا ان يكون الفساد مدلولا لغويا للنهي لظهور فساده الا ان ذلك يختص بالعبادات لمنافاة محبوبية الشي مبغوضيته فلا يمكن اجتماع النهي مع الصحة اما المعاملات فلا منافاة فيها بين الصحة وكونها منهيا عنها لعدم منافاة ترتب الاثر الدنيوي من الضمان والانتقال ونحوهما على الشي وكونه حراما بخلاف العبادات فان الصحة فيها امتنعت من جهة الامر بها فاتحدت الجهتان مع تنافيهما واما النقل فان متعلق الامر والنهي مع باعتبار العينية والوصفية ونحوهما لا يجدي بعد فهم التخصيص عرفا كما مر هنا ولنا احتمال في المتعلق على ان المتعلق اما ان يتصف فيما تعلق به النهي بواحد من الاحكام الخمسة فيتأتى تعلقه عن الحرمة او بما يستلزمها او لا فعلى الاول لا يلزم الثاني عرفا وعلى الثالث لا يلزم فلو جعلنا النهي عنه ملزوما به او صلها او غيرها من الاحكام الخمسة فيتأتى تعلق شي منها بتعلق النهي وان لم يتصف شي منها بالحرمة ولكن يتصف بحكم ليس منها كترتب الكفارة والضمان والانتقال ونحوه لتمام مكن اجتماعه مع الحرمة فلا منافاة فبان الحجة لعدم الدلالة عليه في المعاملات لغة وعرفا نفيا فيها عما فيها فلو وقفها على النقل المدعى بالاصل او على شي اخر يقتضيه دليل يدل فيما يحكى استصحاب الحالة المتقدمة في

في بيان وجه عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات

في بيان حجة القول باقتضاء النهي الفساد مطلقا

المعاملات واما في العبادات فيؤكد ما مر وكذلك لا تقول استدلال العلماء على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ولنا ان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة واجيب عن الاول بانه انما يدل على الفساد شرعا وبان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وفي الكل نظر اما في الاحتجاج الاول فلكونه نزاعا ولا دلالة له على خصوص اللغة ولا الشرع ومنه يظهر ما في الجواب الاول عنه وخصوصا قد ثبت كون الدلالة في العبادات لغوية لا شرعية وسنسمع ما في شرعية دلالته على الفساد في المعاملات واما الجواب الثاني فيرد عليه ان الاجماع المنقول حجة في اثبات الحقائق اللغوية او الشرعية كما مر فلا ينافيه عدم علمنا به واما في الاحتجاج الثاني فبانه انما يتم في العبادات لا في المعاملات فان صحتها لا تتوقف على وجود الامر ومع ذلك النهي ليس نقيض الامر ولو سلم قلنا بامكان اشتراك النقيضين في امر مشترك ولو سلم قلنا لا نسلم اقتضاء الامر الصحة فمقتضى التناقض رفع اقتضاء الصحة فلا يستلزم المدعى وهو اقتضاء الفساد ولنا ايضا ما مر من استدلال العلماء وبانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع فانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات الزائد من الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شي من مصلحة الصحة وعبارة بعض المحققين من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد ولما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشي عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول ظاهر مما مر ولا يجب عند تنافي الحجتين التقدم ايضا ويرد عليه ما مر وفضلا عن عدم الحاجة الى حصول الاجماع فان الحكم مما يتعلق بدلالة الالفاظ ويكفي فيه الظهور والظن لكفاية مطلق الظن فيه كما مر في محله وهو يحصل بعلمهم وتتبع ترجيحهم وان لم يبلغ حد الاجماع كيف ومدار اللغات على النقل وطريق النقل في الشرع انما هو الفقهاء وطريق العلم فيه يستدل به او كلام لا يناسبه انكار ملة التقديم المثبت على النافي في مثله يبين ما في الجواب الاخير عنه قريب منه وهو انه لا عبرة في تقدم العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم استقراره في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي ويمكن منع تشاجر في الاجماع لاحتمال سبقه عليه وعن الثاني باختيار شق رابع في المعاملات وهو رجحان الحكمتين بالنسبة الى عدمهما لعدم المنافاة كما سمعت وباختيار ما ذكره في العبادات الا ان دلالته لغوية بالمعنى المتقدم لا شرعية وهو ظاهر وعن الثالث بالضعف فانه عام مرسل ومع ذلك فما مر ولانه فان المفهوم منه انه من ادخل ما ليس منه فلم يقبل منه ومع ذلك لا يتحقق الادخال انما يتحقق بالاعتقاد ولم يعرض في الدين ونفي الاحكام ولا انها ليست من الدين واما ما ذكره من نفي الدلالة لغة فهو حق في الاول وخلافه في الثانية هذا عرفت الدلالة وربما يقال لا يمكن الجمع بين هذا الاجماع

احتجاج ولا الاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف يكون دلالته عليه لغة
الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي وانه مبني على القول
بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط وفيه انه لا احتجاج السابق على الغاء الحكم وهو غير معتبر في المدلول اللغوي
بل هو من لوازم الاستعمال الشرعي فلا اشكال ولو قيل ليس معنى الدلالة شرعا الا ان في استعمال الشارع يستفاد منه
ذلك لا عن الشارع من اهل اللغة ولا فاكثر الالفاظ اللغوية انما يفيد المعاني التي عرفوا بكونه مدلولا لغويا كالتحريم
والوجوب بالنسبة الى النهي والامر في استعمال الشارع بل معناه على ما مر جوابه ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه لا بمجرد استعماله
فان لازم المعنى اللغوي بحسب استعمال الشارع معنى لغوي قلنا ارادة كون الدلالة على الفساد بوضع الشارع وتعيينه هنا انما هو
مقطوع الفساد مخالف للوجدان بل لاتفاقهم غير منطبق على ادلتهم ولا الى اطراده فلا يصلح النهي شرعا عن تحليل القمار وشرب
الخمر فيتعين حمله على ما مر وحمله على ان الغالب في اطلاقه على الفاسد شرعا خفي اذ اطلاق الفساد من غير قرينة او على وضع لما
ليس بمراد او على ان المراد بيانه ثبت بالادلة الشرعية ان المنهي عنه فاسد في غاية البعد ومخالف للوجدان ما الصحيح هذا وفي التي
فلا اعتداد بما لا يخفى ولتاليها عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة وهو مسلم في غير العبادات وقد فيها وقد عرفت الكلام
ولخامسها كون التحريم مدلولا شرعيا للنهي واستلزامه الفساد في العبادات دون المعاملات فلا استدلال العلماء الكرام والاخبار
الكثيرة منها ما رواه الكليني في الصحيح على الصحيح والصدوق في الموثق بابن بكير عن زرارة عن الباقر ع سألته عن مملوك تزوج بغير
اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما
يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز والكليني
عن زرارة بطريق فيه موسى بن بكر والصدوق عنه عن علي ع في تطليقتين فانقضت ثلاثة قروء قبل ان يراجعها فهي املك بنفسها فان
اراد ان يخطبها مع الخطاب خطبها فان تزوجها كانت عنده على تطليقتين وما خلا هذا فليس بطلاق وعن سماعة في طريقه
عثمان بن عيسى قال سألته عن رجل طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد فقال ان رسول الله ص رد على عبد الله بن عمر امرأته طلقها ثلاثا
وهي حائض فابطل رسول الله ص ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة والكليني في الصحيح
على الصحيح عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع من طلق ثلاثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله عز وجل به فمن
خالف لم يكن له طلاق وان ابن عمر طلق امرأته ثلاثا في مجلس وهي حائض فامره رسول الله ص ان ينكحها ولا يعتد بالطلاق قال جاء
رجل الى علي ع فقال يا امير المؤمنين اني طلقت امرأتي قال الك بينة فقال لا فقال اغرب وعن الحلبي عن الصادق ع قال من طلق
امرأته ثلاثا في مجلس وهي حائض فليس بشيء وقد رد رسول الله ص طلاق عبد الله بن عمر اذ طلق امرأته ثلاثا وهي حائض فابطل رسول الله

ذلك الطلاق

ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله عز وجل وفيه ايضا عن البزنطي سأل ابا الحسن ع عن رجل طلق
امرأته بعدما غشيها بشهادة عدلين فقال ليس هذا طلاقا قلت جعلت فداك كيف طلاق السنة فقال يطلقها اذا طهرت من حيضها
قبل ان يغشاها بشاهدين عدلين كما قال الله عز وجل في كتابه فان خالف ذلك رد الى كتاب الله عز وجل الحديث وفي
الصحيح على الصحيح في وجه موثق عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يطلق امرأته وهي حائض قال الطلاق على غير السنة
باطل قلت الرجل يطلق ثلاثا في مقعد قال يرد الى السنة وعن ابي بكر وغيره في الموثق عن الباقر ع انه قال انما الطلاق الذي
امر الله عز وجل به في كتابه والذي سن رسول الله ص ان يخلي الرجل عن امرأته فاذا حاضت وطهرت من حيضها اشهد رجلين
عدلين على تطليقة وهي طاهر من غير جماع وهو احق برجعتها ما لم تنقض ثلاثة قروء وكل طلاق ما خلا هذا فباطل ليس بطلاق
وفي الموثق عن ابي بصير عنه ع قال لو وليت الناس لعلمتهم كيف ينبغي لهم ان يطلقوا ثم لم اوت برجل قد خالف الا اوجعت ظهره
ومن طلق على غير السنة رد الى كتاب الله عز وجل وان رغم انفه وعن معمر بن وشيكة سمع الباقر ع يقول لا يصلح الناس في الطلاق
الا بالسيف ولو وليتهم لرددتهم فيه الى كتاب الله والصدوق عن علي بن ابي حمزة قال قال ابو عبد الله ع لا طلاق الا على السنة
ان عبد الله بن عمر طلق ثلاثا في مجلس وامرأته حائض فرد رسول الله ص طلاقه وقال ما خالف كتاب الله رد الى كتاب الله والتقريب
فيها انها تضمنت اصلا وهو ان كل شيء يخالف الكتاب يجب رده اليه ولولا ان النهي يقتضي الفساد لما كان الرد الى الكتاب
موجبا لرده ومنها ما رواه الشيخ عن البقباق وفي طريقه داود بن الحصين قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يتزوج الامة بغير علم اهلها
قال هو زنا ان الله يقول فانكحوهن باذن اهلهن والتقريب فيه يعلم مما سبق ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن صفوان بن
يحيى عن عبد الله بن مسكان عن الحسن بن زياد قال قال ابو عبد الله ع تزوج الحرة على الامة ولا تزوج الامة على الحرة ولا النصرانية
ولا اليهودية على المسلمة فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح عن محمد بن احمد بن يحيى عن بنان بن محمد عن موسى بن القاسم عن علي بن
جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن امرأة تزوج على عمتها وخالتها قال لا بأس وقال تزوج العمة والخالة على ابنة الاخ وبنت
الاخ ولا تزوج بنت الاخ والاخت على العمة والخالة الا برضى منهما فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وجه الدلالة ان الفاء في قوله ع فمن فعل للسببية
وهي تقتضي ترتب ما بعدها على ما قبلها لانها انما تدخل على ما هو جزاء او في معنى الجزاء ولما لم يكن الشرط في الجزاء مذكورا هنا
وجب تقديره وجعل المضمون المتقدم وهو النهي شرطا في المعنى اذا كان تزويج الامة على الحرة او بنت الاخ والاخت على العمة والخالة
منهيا عنه فاذا وقع ذلك وفعل فنكاحه باطل ولولا ان النهي يقتضي الفساد لم يصح ذلك ومن الشواهد ما ذكر في الصوم من الحكم بها
المعاملات المحرمة وقد يحصل من ذلك ظن قوي بان الاصل فيما نهي عنه هو الفساد واذا اقتضى النهي في جميعها امر واحد هو التحريم وحيث
كان التحريم في المنهي عنه لغيره مستعقبا الدليل الصحة غالبا كما اشرنا اليه وجب اختصاص الحكم بغيره وايضا فان الغرض الاصلي من احكام

المعاملات بيان الصحة والفساد وتميز المعاملات الصحيحة عن غيرها فان ذلك هو السبب الاصلي في انتظام امر المعاش الداعي الى تاسيس
تلك الاحكام والخطاب لا لاقتضاء ما الوارد فيها كالايجاب والتحريم تاكيدا لذلك الغرض وردعا عما يوجب اختلال المعاش على
الوجه الابلغ فهو من هذه الجهة انما يقصد منه المعنى المراد من الخطابات الوضعية ولو كان المراد من الاوامر والنواهي الواردة
في المعاملات بيان الحكم الاقتضائي والتحريمي من دون الالتفات الى الحكم الوضعي لزم اهمال ما هو الاصل فيها اعني بيان الصحة
والفساد فان خطابات الشرع انما وردت بصيغة الامر والنهي غالبا والتصريح فيها بالبطلان سيما في الكتاب العزيز نادر
فلو اهمل ما هو المقصود الاهم في مسائل المعاملات بالكلية في اكثر مسائلها لبعيد من الحكيم المؤسس الباني للشرع
والمبين للاحكام كما لا يخفى على ذي مسكة والجواب عن الاول قد سبق وعن الثاني ان الاخبار المتبادر منها كون العصيان في النكاح
للاتيان بما لم ياذن فيه المولى بمعنى عدم الاذن فيكون في الطرفين الآخرين كذلك فتفسد مانع العقد ليس بما لم ياذن فيه
الله بل بما لم ياذن فيه المولى فهو ليس مما يبطل العقد بما قيل ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله من نكاح في عدة واشباهه
فيستفاد منه ان المحرم في العدة تكون لعدم قابلية المحل للنكاح وليس هذا هكذا فان النكاح مشروط باذن المولى سواء كان سابقا
او لاحقا وعن ثالثها بان مقتضاه ان ملغاها الكتاب والسنة يعالى فذلك انما يقتضي ان ما لم يثبت حكمه من اي شيء كان
لا يلزم ان يكون الحرام فاسدا بل لا ينافيه ان يكون صحيحا او يكون في العبادات صحيحا وفي المعاملات فاسدا لكونه مما
الكتاب والسنة وهو ظاهر لا يحتاج الى تدبر قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فتوهم فضل الهمام في صحيح اسمعيل بن عبد
الخالق من الحكم بصحة طلاق ولده مع التعليل المذكور ومثله في الاخبار كثير مع تاييد الجميع بالعمل ما اقتضى ولا انهما مع وجوب الرد
الى الكتاب والسنة وهو لا ينافي من وجه تكررها على عدم ترتب الاثار وعن ثالثها ان مقتضاه الفساد لعدم الشرط فان الاية
دلت على اشتراط الاذن من حين وقوع العقد الا انه ينبغي ان يقيد بما اذا لم يكن فاسدا الا ان يلحق الاذن مطلقا ولو بعد العقد
فيكون تخصيصا في تخصيص ومن رابعها بان الرتبة لا ينبغي ان تكون بالنهي بل يمكن ان يكون بالفعل بل هو الظاهر من امثاله في العرف
ليس كله ومن الشاهدين بانهما ينفعان بعد تيسر الدليل ولا كلام هنا بل لا مع ان تكن بالنصوص لو اعاد ولما يعاد من الظن الحاصل من
مخالفة المشهور كان الاولى بما هو الاهم لو لا دلالة النهي على الفساد واكثر على الصحة لثبوت الصحة وهو الاهم لشمول دليل
لتشريع للشيء ولو لم يكن امرا ولو كان عبادة والفساد بعدمه كما هو الغالب والا فربما يثبتان بالخصوص ولو كان اجماعا ولا يلزم
من ابتناء الاحكام عليه اهمالها وهو ظاهر وربما استدل بما رواه الكليني عن ابي مسلم في الصحيح عن احدهما قال لو لم يحرم على
الناس ازواج النبي صلعم لقول الله عز وجل وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن و
الحسين ع بقول الله تبارك وتعالى اسمه ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وعن الحسن ابن الجهم في الموثق قال قال لي ابو الحسن

الرضا

الرضا ع يا ابا محمد ما تقول في رجل يتزوج نصرانية على مسلمة قلت جعلت فداك وما قولي بين يديك قال لتقولن فان ذلك تعلم
به قولي قلت لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة ولا على غير مسلمة قال ولم قلت لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمن قال فما تقول في هذه الاية والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قلت فقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نسخت
هذه الاية فتبسم ثم سكت وعن زرارة عن الباقر ع قال لا ينبغي نكاح اهل الكتاب قلت جعلت فداك واين تحريمه قال قوله تعالى
ولا تمسكوا بعصم الكوافر وعنه في الصحيح على الصحيح سالته عن قول الله عز وجل والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
فقال هذه منسوخة بقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر معللا بان الامام استدل بالنهي على التحريم ومعلوم ان المراد من التحريم
في هذه الصور بطلان النكاح كما في قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم الاية وفيه ان في شيء منها لم يظهر انه الاستدلال
بالنواهي على التحريم على الفساد بل لا ينافي كون الاستدلال بها لاصل التحريم من غير نظر الى الفساد **تذنيبات الاول** اذا تعلق
النهي بالمقارن فان قيد بالعبادة كالنهي عن التامين بعد الحمد والتكفير في الصلوة ففي ظاهر الخطاب بالفساد عند وان لم
يقيد بها بل تعلق به التحريم على وجه العموم كالنظر الى الاجنبية واستماع الغناء والملاهي والحسد فلا يقتضي بالفساد للاصل و
عدم الدلالة عليه اصلا ولو التزاما خلافا لبعض اصحابنا في الاول فحكم بعدم الفساد نظرا الى خروجه عن العبادة ومغايرته لها
مع عدم دليل على استلزام النهي عن مثله الفساد وجوابه ظهور الاستلزام عرفا وان كان عقلا كما ذكره فان المفهوم من مثله
ان العبادة التي يقارنها المنهي عنه غير مطلوبة للشارع نعم لو علم انه لا يكون هذا النهي عنه شرطا ولا شطرا ولا مانعا لا يفسد
النواهي التي بعينه ولكنه غير المدعى ومثل ذلك لو تعلق النهي بالعبادة باعتبار المقارن خلافا للنهاية والنهي المتعلق بجزء
العبادة وشرطها اذا كان عبادة بل مطلقا اذا قيل النهي عنه بها وبما سبق هنا وسابقا يعلم الحكم لو تعلق النهي بشيء لو
مثلا فالابي حنيفة فارجع النهي الى الوصف لا الموصوف فحكم بان صوم يوم الفطر والاضحى حسن لانه صوم وقبيح وفاسد لكونه في
اليوم الخاص وجوابه نعم التخصيص عرفا وان لم يتحقق التنافي عقلا والعجب منه الحكم بفساد الوصف هنا مع الحكم بصحة المنهي عنه
اذا تعلق النهي بالشيء لعينه كما يأتي **الثاني** ان النهي اذا تعلق بعبادة باعتبار عدم الشرط او الجزء يقتضي الفساد باعتبار النهي
وباعتبار الفقدان اما الثاني فظاهر واما الاول فلان تعلق النهي يقتضي الفساد مع قطع النظر عن الفقدان لما مر ويحتمل انهم العرف
في مثله التخصيص وخروج المنهي عنه عن المامور به خلافا للبعض لا داعي لخفي اقتضاء الحكم بالفساد بالثاني معللا بان الفساد ليس
من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط فيه ان النهي في العبادة انما يقتضي الفساد لا لان يظهر خلافه من الخارج
وتعلقه بالشرط ليس من هذا القبيل في كون عدم الشرط يقتضي العدم والفساد وان تعلق باعتبار جزئه في احدهما فيقتصر عليها
كلامه مثلا فالذي سبق في الشرط تفصل بين ما كان عبادة او لا بل الوجه هنا الاشكال في النهي عنه لما ايضا لما ياتي في الاصل الاتي

مع الامر بالتامل وهو حق لولا ما ذكرنا من فهم العرف ومع ذلك يرد عليه ان الشرط على هذا ايضا من الواجب من اقسام تعلق النهي بالشي باعتباره فان النهي المتعلق بالشي باعتبار فقدان الشرط خارج كما ذكرنا باعتبار ان الفساد باعتبار فقدان الشرط لا النهي واما باعتبار جزائه فيه فهو ان كان من قبيل المعاملات فالنهي لا يقتضي فساده كما ذكره فبقي ما كان من العبادات وهو مما قد تعلق النهي بعينه ظاهرا فساد المشروط فلفقدان الشرط فاما اذا كان عبادة والنهي يتعلق به لعينه فلانه مثله للنهي المتعلق بالمشروط باعتبار شرطه بل فساده باعتبار عدم الشرط لا باعتبار النهي وظهر ان النهي عن الشي باعتبار الشرط على هذا المعنى مما يقتضي الفساد بوجه بل لو كان فساد فهو انما يكون باعتبار فقدان الشرط وهو ما كنا بصدده **الثالث** ان النهي يقتضي الفساد مع العبادة لا مطلقا العدم ولا لانه على غير معانده لا لدلالته على الفساد انما ان آمن جهة دلالته على التحريم وهو ينافي ما العبادة فيكون دلالته على الفساد محض صابرة فلا يتمشى في الصوم الناسي والتكفير والقرائة في الصلوة لا هيئة اذا كان عن سهو الحيز وذلك **الرابع** حكم ابو حنيفة والشيباني بدلالة النهي على الصحة لانه لولاها لامتنع النهي عنه فلا يمنع ولكان بغير الشرعي كالامساك في العيدين لا الصوم الشرعي حمل الجمهور علماء الاسلام فانكروه ومنهم من بنى الخلاف على كون الالفاظ الشرعية اسامي للصحيح او الاعم مبنى الخلاف على الاول ممنوع باجتماع الامر والنهي من جهتين ونمنعها على الثاني وعندي ان الخلاف المذكور انما هو فيما يكون للشارع وضع او استعمال الذي اعم وهو ظاهر مع ان القائل بالصحة في الالفاظ الشرعية معترفا باجتماع الامر والنهي من جهتين ليس محض فيهما وكيف كان فالجواب بان الالفاظ الشرعية موضوعة للاعم ومع ذلك المفهوم مما يكون النسبة بين المامور به والمنهي عنه العموم المطلق التخصيص عرفا وان امكن الاجتماع عقلا فلا اشكال ولو قلنا بكون الالفاظ الشرعية اسامي للصحيح فان المنهي عنه خارج عن المامور به وغير مطلوب فيكون عدم مشروعيتها بهذا النهي صحيح تعلق النهي عنه ولا يكون لغوا وعبثا ولم يكن النهي عنه غير الشرعي على وجه يدعى وان كان شرعي حقيقة لكنه مجاز شرعي يتعين الحمل عليه لما مر وان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فالامر اظهر ومع جميع ذلك ينتقض بما تعلق النهي به وفسد اجماعا كصلوة الحايض ونحوها بل مطلقا الجريان الدليل في المعنى اللغوي وهو انه لو امتنع المنهي عنه لما منع وفيه نظر هذا ويكفي في بطلانه ما سبق من اقتضائه الفساد في العبادات والعجب من العلامة حيث لم يرجح المشهور في النهاية بل قال نعتد القرائة عن المسلة وبالجملة فالمسلة لا يرجح من تعسف ما واعجب منهم وافقه اما في نهاية المامول واما التحقيق الى ترجيح على التهذيب وربما اجيب بالمنع من وجود عرف الشرع في هذه الاسماء وبعدم وجود عرف في النواهي وبمنع ان يكون عرف الشرع البيع المنعقد بل انما يمكن صحته وبانه لو كانت الصلوة عبارة عن الصحيحة لدخل الوصف وغيره في مسماها والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبحمل النهي على النسخ والكل ظاهر الفساد **الخامس** نفي الاجزاء ونفي القبول يستلزمان الفساد اما الاول لظاهر فان الاجزاء لانه مساو للصحة في العبادات كما مر فبنفيه ينتفي فيتحقق والا لم يحصل العبادة تبها وبطل الامر عن البيان واما الثاني فقد

اختلفوا

فی بیان ان النهی یقتضی الفساد مع العبادة لا مطلقا

فی بیان ان نفی الاجزاء ونفی القبول یستلزمان الفساد

اختلفوا فيه فيظهر من السيد ان القبول والاجزاء غير متلازمين فيوجد الاجزاء من دون القبول دون العكس الا ان الذي يظهر منه ان القبول عنده استحقاق الثواب والاجزاء الخلاص من العقاب وفي القواعد التهذيبية وهو وفق لبعض العامة واختار بعضهم ان الاول هو كثرة الثواب والثاني قلته ونسب الى الاكثر واختار الثاني عدم القبول بمعنى عدم الاجزاء والاظهر ان مفهوم الاجزاء والقبول غير متحدين فان الاجزاء من عوارض الفعل والقبول من عوارض الامر الا ان الظاهر تلازمهما اما من طرفي القبول فبالاتفاق واما من طرف الاجزاء بل مطلقا فللتبادر ولزوم التناقض لو لا عرفا كما لو قيل يجزي وليس بمقبول فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كان كون القبول من الحقائق الشرعية بعيد جدا وانفكاكهما في قوله تعالى حكاية عن ابراهيم واسمعيل ربنا تقبل منا مع انهما لا يفعلان غير المجزي وقوله تعالى فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر مع ان كلا منهما فعل ما امر به من القربان وقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين مع ان العبادة من غير المتقي مجزية اجماعا والنبوي اما من اسلم واحسن في اسلامه فانه يجزى بعمله في الجاهلية والاسلام شرط في الجزاء ان يحيى في اسلامه والاحسان هو التقوى ولجواز ان من الصلوة ما يقبل نصفها وثلثها وربعها وان منها لما يلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها وان الناس لم يزالوا في الاعصار والامصار يدعون الله تعالى بقبول اعمالهم بعد الفراغ منها ولو اتحد المعنى هذا الدعاء لاجل الفعل الجواب عنها اجمالا انها استعمال مع القرينة او غير منافية وتفصيلا عن الاية الاولى انها ظاهرة في ارادة زيادة الثواب حيث ان فاعلي ابراهيم واسمعيل قطعا فلا وجه للسؤال الا زيادة الثواب مع احتمال ان يكون السؤال لبسط الكلام مع المحبوب عند الافتقار اليه لا للسؤال حقيقة والثانية لا تنافي ما ذكر لاحتمال انه لم يقبل على عدم شرط او وجود مانع مثلا واما حصر القبول في المتقين فقرينة على ارادة الثاني مع احتمال الارادة المؤمنين من المتقين وعن ظهر الجواب عن الجزء الاخير واما اولها فغير مسلم للدعي لاحتمال ان يراد بالاحسان العمل بالاوامر بشرايطها واجزائها وانكارها مع ارتكاب موانعها لو سلم ضعفه يغني عن الجواب عنه ومثلها في افادة الفساد نفي الافعال الى العبادات والمعاملات ويأتي السادس **السادس** ان الفساد في العبادة والمعاملة يستلزم التحريم لو صدر منه بقصد الشرعية لعموم حرمة البدعة **اشارة** اختلفوا في تعلق الامر والنهي بشيء واحد ويتم الكلام فيه برسم امور **الاول** ان الوحدة تكون بالجنس والنوع والشخص والاخيرة اما ان يتحد فيها الجهة او لا لا اشكال في اجتماع الوجوب والحرمة في الاولين فان باختلاف النوع والشخص يتحقق المغايرة فلا يستحيل الاختلاف كما يتحقق الاختلاف باختلاف الجهة فيمكن فيه اختلاف الارادة بل الحسن والقبح فانهما يختلفان بالعوارض كما قرر في محله خلافا لبعض المعتزلة فانكره نظرا الى ان تميز الحسن والقبح وفساده غني عن البيان واما الثالث فاما ان يكون الجهة فيها مختلفة في محل النزاع واما ان تكون متحدة فلا يجوز فيها اجتماع الوجوب والحرمة لعدم امكان الحب والبغض بالترك والفعل في الشي الواحد من جهة واحدة ولو صح لزم اجتماع المتقابلين مع تجويز الترك والفعل وتجانسه وعلمه وغير ذلك وبطلان الكل ظاهر ولا فرق في جميع الصور بين كون الوجوب والحرمة لعدم امكان عينيين او تخييريين او كفائيين او موقتين او لا نعم لا يجوز ان يكونا مضيقين ثم ان اختلاف الجهة اما

في بيان جواز اجتماع الامر والنهي وفيه بيان اقسام الاجتماع

بالتعليل بان يكون العلة لتعلق الامر والنهي متعددة او بالتقييد بان يكون متعلق الحكم مقيدا كل منهما بقيد لتنافي فيه الثاني
لتعدده في الجملة بعنوانه الا ان الخلاف لا يخرج عن الوحدة الشخصية فتذكر ما لم **الثاني** ان النزاع هل هو لغوي او عقلي الظاهر الثاني فان
المعقول من عنوانهم ودليلهم جواز الجمع بين الوجوب والحرمة في شيء واحد وعدمه ولا ريب انه امر عقلي لا دخل له باللغة ولا جاد من
فان انه من المسائل العدلية في علم الكلام فان قيل ان النفي والاثبات يرجع الى اللغة وعده انسب الى كلام المعاني لم حيث عقده
في مبحث النهي الذي هو من جملة مباحث الالفاظ لمطلوب عبر فان العلم ليس له المبادي الاحكامية حتى يذكره فيها ولذا ذكر غيره
مما يناسب ذلك البحث فيها نعم لو ذكره من يقول بامتناع الاجتماع في الادلة العقلية حيث ان مباده على ان العقل يحكم بمنع اجتماع الحكمين
فلزومه وشبهها لكان المسألة الزائدة فانه لا يستدل بها الا على نفي الحكم الشرعي ولذا لم يكن ذكره فيها لغيره مع **الثالث** ان
النزاع هل يجري في الوجوب والحرمة لم يعمهما وغيرهما من الاحكام الخمسة لا ريب في الثاني فانما يقتضي امتناع الاجتماع في الوجوب
والحرمة يعم غيرهما وما يقتضي الجواز فيهما يقتضي في غيرهما بالفحوى نعم لا يعني ايرادات على كراهة العبادات يأتي ما فيها اذا عرفت
ما قررنا علم انهم اختلفوا في جواز الاجتماع وعدمه على قولين والمختار الاول لوجوه **الاول** ان المفهوم من الامر والنهي يتعلق
الطلب فيهما بالمبدأ ايجادا وتركا وهو الطبيعة كما سلف ولا صارف عنه فيبقى كل بظاهره ولا امتثال الا بالاتيان بها ولا يمكن الا بايجاد الافراد
وان ايجاد الفرد لعدم القدرة على ايجاد الطبيعة حتى كونها الا في ضمن الفرد فالتكليف انما يكون من جهة فايجاد الفرد سبب لتحصيل الامتثال
كان ترك الافراد سبب لحصول الانتهاء ولا يتصف الفرد بالوجوب والحرمة الا من باب المقدمة وقد عرفت عدم وجوبها وحرمتها
ولو كانت مع ان المقدمة هنا وهنا الافراد المعين فلا يتصف الفرد بالحكمين مطلقا حتى يجتمعا في محل واحد بل ما دام الفرد
سببا لايجاد الطبيعتين فبايجاد احديهما يسقط الامر وبالاخرى يتحقق النهي عنه ويصير معاقبا بالجملة الحكم واقع على ما قدر به كون
متعلق الحكم الطبيعة ولا يكاد يلتبس على من يلتفت الى مبانيه نعم لو كان نفيا فهو على تقدير كون متعلق الحكمين الفرد وعليه
هو لا يبعان المتعلق في طرف النهي كل الافراد فيخرج عن الامر المتبوع استحبابا ولا كل فرد بالمطلوب فيه احد الافراد فالوجوب
لم يتعلق بشخص معين من الافراد حتى يجتمع الوجوب والحرمة في شيء واحد فلا اشكال على ما يتم بان انا لو قلنا بتبعية المقدمة لذي
المقدمة في الحكم لتم المدعى من غير ريب ومما قيل ان هذا القول غير صحيح على اصول اصحابنا لان تعلق التكليف بالطبيعة مسلم لكن
لا نزاع عندنا في ان الطبيعة المطلوبة يجب ان تكون حسنة ومصلحة ولجهة ما كذلك يصح للحكيم ارادتها وقد ثبت ذلك في محله
وغيرها فان الطبيعة لا تتصف بهذه الصفات الا من حيث التحصل الخارجي باعتبار الحدوث وجودا بالتشخص ويقول الفرد
المحرم لا يخلو اما ان يكون حسنا ام لا وعلى الاول لا يصح النهي وعلى الثاني لا يكون الحد المشترك بينه وبين باقي الافراد مطلوبا للشارع
بل المطلوب الطبيعة المقيدة بقيد يختص بما عدا ذلك الفرد فلا يحصل الامتثال بذلك الفرد بوجه من افراد المامور به عليه

او لان تعلق

اولا ان تعلق الحكم بالطبيعة ليس مسلما وان كان حقا وثانيا ان ما ذكره من ان الطبيعة لا تتصف بهذه الصفات الا باعتبار الخارج
حوادث التشخيص ممنوع بل تتصف الطبيعة لا بشرط شيء بها وقد تقدم ان وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيتصف بالحسن والقبح ولا
لعدم اتصافه بها على هذا التقدير بل بتعيين اتصافه به وثالثا بان ما في قول بعضهم ان ما للمتعلقة بالماهيات متعلقة في الحقيقة بجزئياتها
الخامس ان السيد اذا امر عبده بالمشي عشرا معينا ونهاه عن الدخول في مكان خاص ثم مشى ذلك العبد في ذلك المكان فانا
نقطع بانه مطيع عاص من جهتين ولنا بدلوا المشي بالخياطة فاورد عليهم بان الظاهر من المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب
باي وجه اتفق سلمنا الكلي المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن منع كونه مطيعا
والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في محل المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت واعترض عليه بان هذا الكلام
بظاهره مناقض لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا
فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا
اللهم الا ان يقال المراد المجيب وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه انا من ان
المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما
وليس مناط الاستدلال نفي الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بلا اشكال في التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام
ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الامتثال العرفي لله بنفسه يشهد على جواز الاجتماع
وكلام المستدل في قوله مطيع عاص بجهة الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا لان الحرام مسقط عن الواجب فلا
فائدة في هذا الجواب وفيهما نظر اما في الاول فلان مناط الاستدلال على صدق الامتثال عرفا كما هو ظاهر واضح وهو لا ينافي كون الامر
توصليا وغرض الامر الخياطة وقد حصلت وما ذكره من ان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة واضح الفساد فان مدخلية الكون
في الخياطة ليست بادون من مدخليته في الصلوة فان الخياطة عبارة عن تحريك الاصابع بنحو خاص وايصال الابرة في الثوب واخراجها عنه
فلا يحتاج الى ان يقال الفرق الكون وان لم يكن ذاتيا للخياطة لكنه من لوازمها وشرائطها عقلا فيلزم وجوبه من وجوب الخياطة فاذا
جاز فيها جاز فيما نحن فيه لعدم الفرق بل لا يصح لمن وصل الى عدم وجوب المقدمة ومن العجب ما يقال في جوابه من منع الكون مقدمة
بالنسبة الى الخياطة بل مقارنا لها وهو عجيب منه بعد منع مقارنتها لها وتقييد منع حصول القطع بالامتثال بما اذا لم يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت
مما لا ينبغي على طريقة المورد فانها تقتضي لا سقاطه لا الاجتماع وان كان على اتحاد يصحاب معا ومع ذلك المنع مكابرة فلا يسمع على
ان الظن يكفي في مثله لكونه من المباحث اللفظية التي يكفي فيها الظن واما في الثاني فلان كلام المورد ظاهر في ارادة كون الامر توصليا
فانه لا يصح من عاقل فضلا عن فاضل ان لا يجعل تعلق الحكم بالكلي ثم يبني جواب الخصم على تجويزه مع عدم الخلاف البديهي ظهور المقصود بل مراده

الا انها كان حصول الخيالة وقد حصلت صار سببا لشبهة الاشتغال ولا امتثال وهو المقصود من الطلب بدنعم به عليه ما مر فضلا عن
ان يحصل به جهة الحرمة صدقا الطاعة فيتحد مع ما ذكره ثالثا ونعلم بانه لا يصح ان يقال العاجز لا يحتمل يصلح التصريح بالجواز لكن يصح
فانه لو قال احفظ هذا الثوب ولا تدخل الحرم ولكن ان دخلت وحفظت لا اعاقبك على ترك الخيالة وانما اعاقبك على الدخول في الحرم لا بعد
في العرف الرجوع عما قال اولا ولا منافيا له وهكذا بالنسبة الى الصلوة وغيرها وهو ظاهر لا مرية فيه فان عدم العقاب لا يستلزم الا
متثال بل يمكن ان يكون من اجل سقوط الخطاب **الثالث** انه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كثيرا **فمنها** تداخل الاغسال فانه مما ثبت الاجتزاء
بغسل واحد لاسباب عديدة ولو قيل هو من باب السقوط لا الامتثال لما ملاحظ ظاهر النص ولو قيل لا يمكن ادعاؤه في الغسل فان
الغسل واحد بالشخص ويتعدد الجهات فيه تعليلية فانها راجعة الى العلل لا المطلوب قلنا كلا بل العكس اظهر فانا نغسل من جهة ويرد به
مثلا للتنظيف في يوم الجمعة صار محللا للامتثال وكذا بالنسبة الى العرفة والجنابة وغيرها **ومنها** الاستحباب والوجوب
كما في الاستنجاء بالماء ونحوه وما قيل من انه ان اريد بالاستحباب المعنى العرفي لم يمكن تعلقه بشيء من افراد الواجب التخييري وان
اريد به كون احد الفردين الواجبين اكثر ثوابا من الآخر فلا امتناع فيه كما هو ظاهر يرد عليه انه مخالف لظاهر النصوص فانها تدل على الندب
بالغسل بالماء مع جوازه كذا وهذا معنى الاستحباب العرفي والوجوب العرفي على ان **ومنها** كراهة العبادات كالصلوة
في الحمام ومعاطن الابل وغيرها ولو قيل كراهتها لو كانت مستندة الى فتاوى الفقهاء فهم مختلفون في بيانه هنا ولو كانت الى النصوص
فلم يعلم كون المراد منها ما ارادوه بها قلنا الاعتماد على ظاهر النصوص فان المفهوم من النهي الحقيقة وبعد دفع البعد منها يتعين حمله
على الكراهة بالمعنى المعروف لانه اشهر شيء عن حقيقته ولو قيل اعتبار عدم المنع من الترك في الكراهة يستلزم رجحان الفعل فيكون
رجحانه مما ينافي كونه اقل ثوابا والا لما كان عبادة فانه لو لم يكن راجحا لم يكن مأمورا به فيتاني كونه عبادة قلنا اما انا
فان هذا اليوم لو سلم ومن كون العبادة يتحد بالشخص ولم يثبت فان الشخص غير مطلوب بالامر اولا بل مقدمة وغير واجب الا ثم
رجحانه بل لو كان واما لا يكون وجوبه الا توصليا وهو يقتضي اسقاطه بغير المأمور به فالراجح اعماله العبادة وهو الكلي المطلوب
فيكون الصلوة في الحمام مثلا راجحة من حيث كونها صلوة ومرجوحة من حيث كونها في الحمام فالصلوة في الحمام بخصوصه ليست الا
مكروهة وليس عبادة باطل لكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب وهو لثلاثة ولا يخفى ما فيه من جهتها اما فيه لنا ثالثة يرجع النهي
فيها الى امر خارج عن حقيقة العبادة كالتعرض للتهمة في الصلوة في الحمام ولتنفيره الا بل في المعاطن الى غير ذلك والكل بعيد عن
التحقيق فان شيئا منها ليس مدلولا لظاهر اللفظ لنفسه ولا بعد في الحقيقة فان الحقيقة الجزئية وبعدها فيها يتعين حمله على الكراهة
الاصطلاحية هنا كما في غير العبادات لكونها اشهر بحيث عد النهي ثلاثة حقيقة فيها ولعله مشترك بينها وبين الحرمة لفظا او معنى
على اعتبار ما فانها البتة مما استعمل النهي فيها فلا بد من حمله على شيء منها مع ما لثالث لا يحتج في اعتبار الامر الخارج في جعله

الكراهة

في بيان الوجه في الكراهة في العبادات

الكراهة عليه لا ولى منها لا مغايرة بينهما فان الاقلية والمرجوحية لو اعتبرت بدونه اعتبار حيث انه ما يقتضي كراهة كثير العبادات فان
غير الاكل منها اقل ثوابا منه ولا يقول به عاقل فضلا عن فاضل واما اعتبرت مع كل حيث انه ما كان هو الظاهر من القائل به فلا تغاير ولو قيل
يعتبر في الاضافية اعتبار مراتب لكون الطبيعة خالية عن جهة نقص وكمال ومع نقص لا يستلزم عدمها ومع نقص يستلزم كالحمام
منها محل الكراهة لا يعتبر في الاقلية قلنا يلزم ولا يلزم ما مر فضلا عن ان النهي من الحكيم عن غالب بمجرد كونه غير افضل ولا سيما فيما
لا بدل له بعيد بل لا يصح الاجزاء كالاخير لا كتفاء ما يفهم الحكم بما يعتبر في الثاني بعينه بعد ما علم عن طريقة الشارع غير مراد اعتبار
بانه يحكم بعدم تعبد الكراهة بدونه ذلك الامر كما لو لم يكن الحمام مرجحا فيما في الطلب للشارع مع انه يرد عليه بدقيق النظر ما يرد
على اجتماع الحرمة مع الوجوب ويمكن ان يرد على الجواب الاول بان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع
مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انه اعترف بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود من اصل العبادة مع
المنقصة اما بطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او طلبهما معا الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب
وعلى الثالث يلزم المحذور يرد عليه انا نختار الاول ونقول انه مكروه العبادة ليست مكروهة عندنا بل يجمع فيها الحكمان بل المقصود
من النهي عنها بيان نقصان ثوابها بالاضافة الى غيرها او طلب غيرها فالنهي مطلوب فعلها عند الشارع غير مطلوب تركها ولو قيل
هذا الوجه فانما يتم فيما له بدل لا فيما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر فلا بدله
المكروه قلنا لا فرق بينهما فان اختيار غيرها كما يمكن في الاول يمكن في الثاني بان يكون المقصود اختيار التطوع او الصيام في غير
الاوقات المكروهة او اختيار ما ينافيه من الفضائل فلعل الغالب عدم الانفكاك عن احدهما ويجري هذا في مثل صوم يوم عرفة مع
ضعف ونحوه وبهذا يندفع ما لو قيل نعم لو قطع النظر عن دلالة النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب فعله وتركه او احدهما
يرد عليه ما مر ولقول الامر اما الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق
انا لا نسلم انا نقنا امتناع اجتماع المتنافيين في شيء واحد ممتنع وتعدد الجهة لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع ان
هذا مأمور به وهذا منهي عنه ودعوى الاتحاد لتعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فان الصلوة في الدار المغصوبة
وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صح لكان مأمورا به من حيث انه احد الاجزاء المأمور
بها للصلوة وجزء الجزء لكلام بالمركبات بالجزء ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو
متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانه وجوابه يعلم مما مر ومع ذلك نقول الامر والنهي لم يجتمعا هنا في امر واحد فان متعلق كل شيء
غير الآخر فان متعلق الاحكام الطبائع كما عرفت مع انه لولاه يكفيه ان متعلق الامر هنا الامر الكلي وهو كلي والفرد المعين مقدمة لتحصيله
ولا يجب توافق حكمهما كما مر فلا اشكال اصلا لما ذكره من ان تعدد الجهة غير مجد تحقق انا لا نمنع الجهة التعليلية لكن قد عرفت ان الامر

بالجهة هنا التقييدية وكان ما ذكره من قوله مع اتحاد المتعلق حق لكن ذلك خلاف المفروض كما سمعت كيف وتعدد الجهة في الخارج
لا يجتمع مع اتحاد المتعلق الا باحد الامرين اما الوجود وهو خلاف الفرض فان التكليفين مفروضا الحصول في الخارج بوجود فرد ما وهو
الصلوة في الدار المغصوبة فانه فرد لهما من جهتين وهو ظاهر ومع ذلك الفرد ليس مامورا به بل حظه بلى ان يكون منهيا عنه بلا التعلق
منها في المراد او في الامر الكلي فلا وحدة ولا اتحاد فان الدال وحدة بانه معه فيه ما فيه فالمامور به في المثال الكلي وهو وان حصل
بالفرد لكن الفرد نفسه مامور به فافترق المتعلقان ولا سيما اذا كان النهي عنه كليا ايضا واذا قلنا بعدم التلازم بين المقدمة وذي المقدمة
في الحكم فلا اشكال في الامتثال وان ارتكب المكلف فيها باختياره وبالجملة لا صعوبة فيه بعد صحة الابتناء على ما ذكرنا الا اشكال فيه
ودعوى ان الحق فصلا من انه اذا تردد تاني وهو الكلي الطبيعي ولكن يعرف صدق الامتثال بما يكفي وهو مما لا ريب فيه وبما ظهر ما في ما
قيل من ان الامر المبعد عن الله تعالى كيف يصير مقربا اليه من ما هو مبعد طلوب لدخول النار كيف يصير موجبا لدخول الجنة بل المقرب
الى العقاب مبعد عن الثواب والمقرب الى الثواب مبعد عن العقاب فكيف يجدي تعدد الجهة وايضا اذا اراد المصلي ان يركع كيف يقول له
لا تركع هذا الركوع المبتدأ ولو ركعت لعاقبتك ويهدده ويخوفه على الفعل ومع ذلك يقول له اركع هذا الركوع او غيره ايهما شئت ولو
تركت لعاقبتك ويهدده ويخوفه على الترك فان المقرب غير المبعد والمبعد غير المقرب كما انه لا يقول له لا تركع بل لا يقول له اركع ولا
تغصب ولو ركعت في المكان المغصوب عاقبتك لغصبك ولكن تنفك عن الصلوة والركوع وذا دعم من ما ذكرنا من امثال الجهة
لو اتى للزم صحة الصلوة ولو تعلق بها امر بها او بشرطها النهي وهو ابين مما مر في الاشارة السابقة تنبيهان الاول لا فرق فيما
مر بين الواجب والحرام التوصليين والمختلفين وبعضهم فصل وجوز في التوصليين دون غيرهما وهو ظاهر الفساد فانه لو تم
ما ذكر لعم الجميع والا فلا من دون فرق فانه على هذا غاية ما يلزم في التوصلي السقوط لا الاجتماع وهو مما لا اشكال فيه الثاني اختلفوا
في ان مقتضى القول بامتناع اجتماع الامر والنهي هل هو بعد امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا ادى يدل على الحكم بالبطلان قولان
اشهرهما الثاني لاختلافهما بعض الاولى وتعبر كما سند الى ان في الشارع صل مطلق ولا تغصب كذلك في ضمن كل ما صدق
عليه المامور به وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها يقتضي استقرارهما على
الحوادث لا يقتضي الا تعارضهما لعدم امكان الجمع بينهما فلا بد من الرجوع
الى المرجحات الخارجية وعليه ان ما ذكره غير منكر الا انه لا ينافي الحكم بالبطلان بل يؤكده فان التعارض اذا فتبين في الصحة في
مورد الاجتماع بناء على دلالة النهي على الفساد في العبادات فعلم على الاقوى ومع الاحتمال الصحة والفساد فيه فان الصحة تتوقف على ثبوت
موافقة المامور به في العبادات وبدونه لا تثبت المرجوحية بثبوت ذلك بل لا اقل من الشك فيه والكفاية في البطلان كيف والبطلان
موافق للاصل ودون الصحة فيه بثبوت ما لا ريحكم به فان الاظهر هو القول الثاني الا انه ظهر بما مر ان الحكم بالبطلان ليس لاجل تخصيص الامر

بالنهي بل الامر فانه فقرتم انهم من ذكر ترجيح النهي اندفاع المفسدة اهم من جلب المنفعة وان النهي اقوى دلالة لاستلزامه
انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وان الاستقراء يقتضي ترجيح حمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب
عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك مما ورد من التوقف عند تعارض الامر والنهي فان مضمون الكف فاعترض على الاول بانه لم يقم
دليل على ايجاب الترجيح لاحد المتعارضين على الاخر مع ان دفع المفسدة وجلب المنفعة حاصلان في كل من الامر والنهي فلا نكلا منهما يشتمل
على ما يحصل به نوعا من بعيد وعظا بامر اخر وعلى الثاني بانا سلمنا ان الاستغراق في الجملة هنا والمفيد هو الثاني ومنه الاول
وهو الموضوع بشيوعه وعلى الثالث بانه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل العله كان لدليل اخر
مع ان الحرمة في الانائين مقطوع به فلا جل لا فهمنا بل بمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة يستلزم ترك الوضوء وهو حرام مع ان ذلك
الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك ما دل على تغليب الحرام على الحلال لا يعارض بما دل على اصل
الاباحة فيما تعارض فيه الضدان ويرد على الاول انه انما يبني على تقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة كما هو ظاهره لابلايم مع كونه
من المرجحات فان مدار المرجحات على الظنون الاجتهادية لا المنصوصة على ما يأتي فاذا ثبت كونه ثابتا عقلا فيكون مرجحا ولذا اكتفى
بعضهم في الايراد بمنع الاطلاق معللا بانه في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين واما ما ذكره من حصول جلب المنفعة ودفع المفسدة
في كل واحد من الامر والنهي فهو وان كان مسلما في الجملة لكن المقصود ان الاحكام الشرعية لما كانت منوطة بالمصالح والمفاسد في المناهي
دفع المفاسد وفي الاوامر جلب المنافع والعقل يحكم بكون الاول اهم فينبغي ان يكون مرعيا عند الشارع فيكون النواهي مرادة عنده
دون الاوامر حين الاجتماع فلا مدخلية لمخالفة الشارع في الاعتبار حتى يكون الامر والنهي نعم يمكن ان يمنع تمامية القاعدة في الاحكام
الشرعية فان الحسن والقبح ليسا ذاتيين بل بالعوارض على التحقيق فيمكن ان يكون عند اجتماع المصلحتين احديهما راجحة بحيث
تصير في حكم العدم والاخرى ناجحة فلا يمكن الحكم بتقديم النواهي على الاوامر ولا العكس حين الاجتماع للاحتمال المذكور فظهر ان من
القول بتقديم النواهي مطلقا وفي الجملة وعلى الثاني ان ما ذكره لا يدفع اظهرية دلالة النهي فان الكلام ليس باعتبار الدوام وعدمه
بل باعتبار اصل الدلالة وهو المعتبر هنا ولا انكار في اظهرية بل لم ينكره فان طلب الترك يتعلق بالطبيعة فينافي ايجاد الفرد ويستلزم
الاستغراق بخلاف الامر فانه وان كان طلبا للطبيعة الا انه يكفيه ايجاد الطبيعة في ضمن فرد ومع ذلك دلالة الاطلاق في محل
النهي فالاول المطلوب فيه الحصة الشائعة بخلاف الثاني فان المطلوب فيه الطبيعة وهو يستلزم الحرمة المنتشرة في الاثبات والنفي
وعلى الثالث انه ان اراد من عدم الظهور عدم الظهور ولو بالظن فكابرة وان اراد عدم العلم فمسلم ولكن غير مضر اليه فان
الظن يكفيه فان المدار في المرجحات على ما يقوى به الدلالة ويظهر الدلالة وفيما الظن كفاية لذلك والذي تعلم به بوجود مثل
هذا بالاعتبار مع ان مثله ليس بدليلا عندهم وليس الموضع كالهذا بل هو الحق الذي لا محيص عنه كما يأتي وهذا بتقدح ما في

قوله مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته للفرق بين مقام الحجة والتاييد كما عرفت مع ان المورد ممن هو محجة في
الاول فكيف يكون ما في الثاني وبه يظهر انه معارض باصل البراءة لا يصح فان دليل الحرمة في الاناء مقطوع بها لاجله ههنا
فيه انه لو ابدل ان اتصاف احد الانائين بالخصوص بالنجاسة فيجب بخلاف اتصاف الصلوة في المكان المغصوب بالحرمة قلنا لا نجد
فان الكلام في اتصاف احد الانائين بعينه بالاجتناب عنه وهو ليس يقينيا بل يبتني على القاعدة كما ان امر الصلوة كذلك فان النهي
يتناولها وبنوعه على الترجيح واذا ثبت الترجيح بالاستقراء تم فنقول انه منهي فيها ولو قيل الاناء الوارد فيها النجاسة يقينية
وليس في الصلوة في الدار المغصوبة مثله قلنا شمول النهي يكفي فيها فاذا ثبت الترجيح تم الحكم ولا يحتاج في الاستقراء الى ان يدعى
واما قلنه فاظهر فسادا لمام قلنا المدعى الاستقراء على الامر والنهي لا على مطلق الحرمة والوجوب ومثل ذلك جعله عادلا مع الاباحة على تغليب
الحرام على الحلال لمعارضتها بما دل على الاباحة فيما تعارض فيه النصان لعدم شمول الاول تعارض النصين ولو سلم تخصيص ما دل
على التخيير في المتعارضين مع انه ظاهر فيما التعارض فيه من باب التباين ولو كان نظره الى مثل كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك
حلال حتى تعرف الحرام بعينه فهو لا يعم مثل ما نحن فيه سلمنا لا يكافئ ما مر لاعتضاده بالشهرة وعلى الرابع ان اخبار التوقف عند
التعارض لا يكافئ ما دل على التخيير لاعتضاده بالشهرة مع احتمال اختصاصه بحال الحضور كما هو صريح بعضها **الثالث** ان ما لا
يمكن انفكاك المكلف عنه هل يصح الامر به من جهة والنهي عنه من اخرى الحق العدم لاستحالة الامتثال ولا انتهاء فيه
ولزوم التكليف بالايطاق نعم يمكن ان يحصل الجمع بسوء اختياره اما بمعنى ترتب العقاب على الفعل والترك او بمعنى تعلق التكليف وقد
مر تحقيقها وقد ذكر جماعة من الاصوليين فيمن توسط ارضا مغصوبة اقوالا ثلثة فقول بكون الخروج منهيا عنه ومامورا به
معا وقول بالاول وقول ثالث باستصحاب حكم المعصية عليه مع عدم تعلق النهي فيها بالخروج كما عن الفخري والحق انه لا امر بالخروج
هنا بل الواجب عليه عدم التصرف في ملك الغير بغير اذنه والخروج هنا مقدمة وليس دليلا فلو كان ذلك مسقطا للواجب عند
محقق من لم يجوز الاجتماع في الواجبات الاصلية وعند من فرق بينها وبين الواجبات التوصلية وعند مجوزي الاجتماع مطلقا يجوز
الاجتماع لو كانت النسبة بينهما عموما من وجه ولا يتحقق هنا فان المتحقق هنا عادة انما هو الخروج والنسبة بينه وبين الغصب عموم
مطلق ومما قيل ان الظاهر ان العام الذي افراده الخارجية منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا بالخصوص فالظاهر انه من
جهة ان الفرد الغالب الوجود لا مكان التخلص بوجه من اما بتكلف غير متعارف فيه من دون الفراد بين ذلك فليضبط
فانه فايدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم منظور فيه اولا بان معاملة العموم في باب التعارض مع ما كان افراده النفسي
الامرية منحصرة في الفرد مما لا وجه له فان العام اذا كان منحصر الافراد في الواقع في الفرد فالمراد منه ومتعلق الخطاب
فيه انما هو ذلك الفرد ومثله ما انحصر في الفرد بحسب العادة فان العادة مخصصة كما يأتي فلا يراد منه الا الفرد العادي

فلاوجه

فلا وجه لمعاملة العموم معه في التعارض على ان معاملة العموم للوازمه وعدمها من لوازم التخصيص فان الفرد عنده
كما فيهما يرتفع فايدة التخصيص برتفع فايدة العموم في التعارض بل في العرف ليس مثله عاما العدم الاستغراق فيه
عرفا بالفعل وعليه المدار وثانيا بان فرض الانحصار العادي يرتفع مكان التخلص بفرد آخر كما لا ان يكون ذلك
الفرد ايضا عاديا وهو مثل ان الفرض مع ان الحل اما بالاختيار او بدونه والثاني خارج عن الامر قطعا والاول لا يختلف
النسبة بالنسبة بل يكون من الافراد العادية وثالثا بان التصريح من القوم في الفايدة المذكورة موجود الا انه
يوذن بخلاف ما ذكره وللقول الاول انها دليلان يجتمعا لما لا موجب للجمع والتقييد لان الموجب اما فهم العرف كما في
العام والخاص المطلقين كامر والعقل كما لو دخل دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق ايضا
ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في المستطيع بالحج اذا اخره اختيارا وفات
استطاعته وللثاني انه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل بدل التخلية فالقطع ينفي المعصية عند الخروج بما هو شرطه
من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وجواب الجميع يعلم مما مر باوضح
وجه واما حكم الفخري بالعصيان مع عدم النهي فمبني على ان دوام المعصية ينفك عنه عن النهي لاشتراط الامكان في التكليف
فلو توسط المنهي عنه يحكم بالعقاب مع عدم النهي بعده لا ابتداء فيه بالنهي هذا كله فيما علم المكلف بالغصب والا فلا نهي
للخروج ولا معصية اتفاقا **الرابع** صرح الشافيان وغيرهما بان تحريم النكاح من احد الطرفين يقتضي ثبوت التحريم من الطرف
الآخر وربما يظهر من كلام سيد الاولى القطع بذلك ومن هذا استخرج غير واحد منهم النكتة في تخصيص الله تعالى الحكم
بالرجال في محرمات النكاح ويلزمهم ان تحريم المعاملة على احد المتقابلين يقتضي تحريمها على الآخر ويمكن ان يوجه بان العقد
والنكاح لما كان امرا واحدا بسيطا لا يجتمع فيه الحكمان المتضادان وفيه ان ذلك لا يتم فان العقد له اثار في الموجب واثار
في القابل كما ان له ايجابا وقبولا فيمكن ان يحل للموجب فيه باحد الاعتبارين دون الآخر وايضا لو كان العقد امرا واحدا بسيطا
لا يمتنع اتصاف الطرفين بل لا يستحيل قيام العرض الواحد بمحلين مستقلين فان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل بالضرورة
وان اختلف فيه ويتفرع عليه فروع لا تحصى منها الحكم المتبايعين بعد النداء في يوم الجمعة اذا كان احدهما
مخاطبا بالجمعة دون الآخر كاختصاص النهي بالاول فالاصل يقتضي في الثاني واليه ذهب جماعة وبقي اشهها الحرمة عند
جماعة بكون فعل الآخر اعانة على الاثم وهي محرمة بالآية وهو عن لتمام كافيه وان كان نحفا المام بل بالاجماع كما العقل
كما بعض الاجلة فانه قول ثالث بالتفصيل فان الاعانة على الاثم ربما لا يتحقق كما ان البايع اذا اتى بالايجاب فقد حصل الرغبة
وان لم يتم العقد فما تمامه لا يحصل الاعانة وكالم يعلم بتعرض المعان للاثم لاحتمال الاشتباه في الموضوع ومع ذلك بعيد

اراده من المثبت بالاطلاق فان الظن بناءه على التلازم لا الاغلبية وهو لا يتوقف على تحقق الاغلبية وان توقف على العلم بها

لتوهم على الاخر بخلاف ما لو كان من جهة الاغلبية فانه يتوقف على حصول الاثم بالمخالفة لا على الجزم الى غير ذلك وكيف

كان لو كان يتلوه عليه لكان التزامه لفظيا فان بناء النافي على رفع الاطلاق لا على ما استلزم الاباحة على الاثم فانه حرام

او ما يجامعها ومثله في كلام القدماء بل في كلام غير غير فافي المنتهى من الجزم بنسبة الكراهة اليه ليس مما ينبغي

المطلب الاول في العام والخاص وفيه مطالب اساس العام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته

كما ذكره البهائي وتلقاه بالقبول جماعة ممن تلحق عنه بل لم ير من رد عليه فبالموضوع للدلالة احترز عن نحو المثنى والجمع المنكر

والمعهود واسماء العدد والجملة لانها لم توضع للدلالة على الاستغراق وانما وضعت للدلالة على معانيها وان لزمه

بتعاقب التعميم او مثل الجمع المحلى باللام والمضاف على ما هو الحق فيه بل مطلقا وغيرها مما يدل على استغراق الجزئيات ومع ذلك

غير مستقيم فانه ينتقض طرده باللفظ الموضوع للاستغراق قبل الاستعمال فيه مع ان العموم من صفات الحقيقة لا المجاز او لا

يتصف به اللفظ قبل الاستعمال والا يلزم ان ينقسم العام الى ما لا يكون حقيقة ولا مجازا وبطلانه ظاهر وباللفظ

الموضوع للاستغراق اذا استعمل في غيره مجازا او حقيقة مع انه لم يطلق عليه العام فانه يصدق عليه انه لفظ موضوع

للدلالة على الاستغراق من حيث انه موضوع لها فانه لم يعتبر فيه استعمال اللفظ في الاستغراق بل الظاهر انه لا يكون المستعمل

في الاستغراق مجازا كالمفرد المحلى باللام في مثله او مطلقا الفاظ العموم على القول بكونها موضوعة للخصوص عاما فان

الوضع بالمعنى الاخص ولذا يقولون ان المجاز هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت هي لها مع ان الظاهر انه ما لم يقل به احد يكتف

وما بالحدود ويطلق عليه نعم يمكن دفع الاخير بقصد والتعميم بما لا يفتقر اليه فان العام في غير الجمع المعرف عمومه باعتبار

الجزئيات كما هو ظاهر وكذا فيه فان اللام يبطل معنى جمعيته فيصير الواحد جنسيا اليه فلا يكون نحو الرجال هو جمع لغير الجمع المعرف

فعنده جزء المعرف ليس على ما ينبغي هذا ويرجح التعميم في اجزائه اوجزئياته غير ظاهر ولا يصح الا مجملا ولا يعم ما يعم بدلالة

الحكمة ولا يقدح لعدم كونه عاما اصطلاحا فانه انما يعم الافراد الشايعة لا الجميع ومنه يتبين ان ما قيل انه اللفظ المستغرق

لما يصلح له بوضع واحد دفعة منه نعم يستدرك قوله بوضع واحد فان المفهوم مما يصلح له ما يكون في اطلاق واحد ولا

يصح استعمال المشترك في اكثر من معنى في اطلاق واحد وكذا الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا ينتقض الحد بهما لا طردا ولا عكسا

بل ولو منع تصحيح الجمع بين الحقيقة والمجاز وبين معاني المشترك لا يصح التقييد به لانتقاض عكسه به فان المستغرق باوضاع

عديدة عام وقد خرج به وكذا المستغرق للحقيقة والمجاز معا ولا اما ومن لم يذكره وكذا غيره وما اورد بانتقاض عكسه

بالرجل ولا يبطل ان اريد بالموصول الاجزاء وبالجمع المعرف ان اريد به الجزئيات معنى الاسم فانتقض طرده بنحو زيدين وزيد

دليل

والجمل والعشرة فيعلم ان انتقاض طرده لا يرد على التقدير الاول فلا يختص اختصاصه بالثالث وان استغراق العام للجزئيات

لا الاجزاء مطلقا اما في غير الجمع المعرف فظاهر فان عمومه في افراد مدخول السور وكل وبدله ولما فيه فان بدخول التعريف

يبطل المعنى الجمعية فيصير الواحد جنسيا له لا الاجزاء او يلزمها استقامة الحد على هذا بارادة الجزئيات وهو بمعزل عن التحقيق فانه لو احتمل

ارادة الجزئيات والاجزاء من الموصول فلا يصح الحمل على احدهما الا بالقرينة وكلامه مبني على عدمها فلا يتعين فيصير مجملا

وانا نمنع بان المعروف لم يصح على احد التقديرين فتعين ارادة الاخر فهو يفضي الى الدور بل يتعين على هذا حمله على الاعم وهو

لا يصح على ما بني عليه لا انتقاض طرده بما ذكره نعم يمكن ان يقال ان الموصول ظاهر في الجزئيات لا الاجزاء فانما يصلح له اللفظ بالوضع

ظاهر في المطابقة لا التضمن وارادة الاجزاء بالتالي فان المدار عليها هذا او لو عم الحد لنحو زيدين ونحو زيد لم يصح تخصيصه بما به ينتقض

طرده بكل ما الجزء كالعبادات مثل زيد وغير ذلك على انها ليست مستغرقة لما يصلح له لصلاحيته كل الاستغراق جزئياته في ضمن المحلى

باللام الاستغراق واما الخاص فعن بعضهم هو كل ما ليس بعام ويرد بالالفاظ المهملة فيه او بان العام والخاص متباينان فتعريف

احدهما بالاخر يوجب ان يجعل احد الضدين لم يكن تعريفا احدهما بالاخر اولى من العكس وبان الخاص من الامور الاضافية فالانسان خاص

بالنسبة الى الحيوان ومع ذلك عام الا ان يعني بالخاص الجزئي الحقيقي ولو قيل انه ليس بعام من جهة ما هو خاص والمعنى الجميع نظر

اما في الحد فلانه تعريف بالسلب وهو عام ومع ذلك اشتماله على لفظ كل غير ملائم له واما في الايراد فلانه لا يرد دخول المهمل لانه لا من

المقسم الموضوعات ومع ذلك النهي وارد على القيد لا الدور فان العام لا يتوقف معرفته على الخاص ولو كانا ضدين لم ينافه الا احتمال

اشتمال احدهما دون الاخر فضلا عن ان العام اكثر وجودا من الخاص فيكون ذلك منه فسلب العام اعرف من سلب الخاص لان مصدوقه

لا عدم تابع لتصور ملكاتها وتابع للعرفا عرف ولا كون الخاص اضافيا فان الانسان خاص بالنسبة الى الحيوان فانه ملحوظ خرج

عن الاصطلاح فان الخاص عند الاصولي مقابل للعام عندهم لا للعام المنطقي فالخاص الاضافي عندهم ما كان خصوصه بالنسبة

الى ما هو اعم منه بالعام الاصولي لا المنطقي عليه وعلى الخاص الحقيقي كاسماء الاعلام واورد الايراد الثاني بان فيه تعريف الخاص

بسلب العام عنده فيخرج اما ان يكون بينهما واسطة ام لا فان كان الاول فلا يلزم من سلب العام ثبوت الخاص وان كان الثاني فليس

تعريفهما بسلب حقيقة الاخر عنه اولى من العكس ويرد على الثاني ما يرد على الاول انه يمكن بناؤه على تجويز التعريف بالاعم

بل يحتمل ارادة تعريف اللفظ ولذا تراهم اكتفوا بانه مقابل العلم او بخلافه وابعد من الكل ما زعم في الذريعة للخصوص وهو

ما يتناول شيئا واحدا ثم مقتضى ما مر من حد العام كغيره مما هو في كلام الاكثر اختصاصه باللفظ الا انهم اختلفوا فبعضهم جعله

في المعاني مجازا وهو الظاهر وقيل حقيقة ثم هم اختلفوا بين كونه مشتركا معنى ولفظا وكونه في صحة اطلاقه عليها حقيقة ومجازا لاخر

توقف لنا على كونه حقيقة في اللفظ التبادر ولا فرق فيه بين ما كان موضوعا للعين وغيره وعلى كونه مجازا في غيره التبادر غيره

ووجود العلاقة من المشابهة ونقل جماعة من الفحول عن اهل اللغة انهم اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا شايعا والاتفاق
من جماعة على كونه حقيقة في اللفظ فيكون مجازا في غيره فانه اولى من الاشتراك واستدل بانه لو كان حقيقة في المعنى لاطرد وظاهر انه
لا اطراد في مثل زيد وعمرو ونحوهما وغيره منع الملازمة على تقدير بطلان الثاني على انه مع امكان قلب الاطراد في الالفاظ فان مثل
لفظ زيد وعمرو لم يطلق عليه العموم ولو كان حقيقة في اللفظ لاطرد وهذا وقد مر في كون الاطراد وعدمه من الامارات وللثاني ان
العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب ولذلك قيل عم المطر والخصب ونحوهما وكذلك المعنى
الكلي لشموله الجزئيات وهو مردود بعلم ومنه يبين الجواب عن الاستعمال في الاعم وان الاشتراك والمجاز مخالفان للاصل مع المنع
عن ثبوت الاستعمال في الاعم وللثالث الاستعمال في كل والاصل فيه الحقيقة وضعفه قد مر والعجب من الشيخ المحقق حيث نفيا
البعد عن لحياه ولم نفصل الرابع على شي لكن لقايل ان يمنع التبادر في اللفظ بقول الاتفاق على كونه حقيقة في اللفظ ظاهر انه
انما حصل من كونه مشتركا باعتبار الخصوصية ويمنع عدم الاستعمال في القدر المشترك بل له ان يدعي عدم صحة السلب في المعاني
وتقديم المثبت على النافي فان النزاع في الحقيقة بل لعله ليس مع نقل الاستعمال الظاهر الشايع من اهل اللغة في المعاني وصح جميع
ذلك نزاع قليل الجدوى لعدم ثمرة يعتد بها في الاحكام فان العصدي الاطلاق اللغوي امر سهل انما النزاع في حكم متعلق بمتعدد
وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية ينكرونه وجوديها قلت ليس هذا باسهل من كثير مما
ياتي من المباحث اللفظية وانكار الوجود الذهني مما لا وجه له ولذلك كان مما القلة فيه واشتهر بين المتكلمين بل المحقق الباقي
الاصوليين الان على الانكار لتحقيقه محل اخر **المطلب الاول** في صيغ العموم اعلم انه لا ريب في وجود الفاظ تستعمل في العموم
في لغة العرب الا انهم اختلفوا في وجود لفظ يختص على اقوال العموم بوضعه له دون الخصوص وهو الحق ومنهم من يعكس ذلك ومنهم من قال
بالاشتراك بينهما ومنهم من قال بالاول في الامر والنهي وبالتوقف في الاخبار ومن هؤلاء ابو عبيدة ومنهم من قال بالتوقف مطلقا وهو الاكثر
لنا التبادر في العرف في العموم فيكون حقيقة فيه مجازا في الخصوص فان المجاز اولى من الاشتراك بل الظهور بعض الصيغ ككل
وجميع بحيث يعد مخالفه مكابرا فيثبت في اللغة باصالة عدم النقل ولو قيل بعدم الاشتراك لغة بما مر من الضميمة لا يتم لكونها معارضة
باصالة الحقيقة في الاستعمال الدال على الاستعمال في العموم والخصوص لغة لانه يمكن كون الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز انما هو فيما
سبق الحقيقة معلومة ولم يثبت فلا يمكن الحكم بتحقق الحقيقة في العموم قلنا العلم الاجمالي بكون اللفظ حقيقة في احدهما
حاصل للاتفاق على كونه حقيقة في احدهما فالاصل في الاستعمال الحقيقة لا ينافي فيهما على التقدير فلا معارضة على ان الاستعمال
بطبيعة جنسية لا دلالة لها اصلا في مورد الخصوصية ومع ذلك لو تم ما ذكر لا يمكن التمسك باصالة عدم النقل في موضع ابدا
وهو مما لا اتفاقهم ولو قيل يرد الذهن من امارات الاشتراك وهو حاصل هنا على التقدير قلنا هذا الترديد ناشي من لمشا

الحقيقة

الحقيقة بالمجاز وهو ليس امارة ضرورة وانما يكون امارة اذا كان من غلبة الاستعمال بحيث يتبادر كل منهما الى الذهن
وهنا ليس كذلك لا لغة ولا عرفا ولنا ايضا صحة الاستثناء مع قطع النظر عن الامور الخارجية وتقبيح المخالفة بقرينة في العرف
بلا ترديد فيه اذا قال المولى لعبده لا تخصم الاطباء او الاعداء او نحو ذلك وقصة ابن الزبعرى لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم فقال لاخصمن محمدا ثم جاء وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فقال لما اجهلك بلسان قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل ثم في رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فهذه دلالة من وجهين من التقرير ومن السؤال مع كون السائل من اهل اللسان بلا نفاق
على لزوم الحث على من يلقاه لا بهر بل هذا اوضح بل هذا وقتا على النكرة المنفية مع الايجاب الجزئي وبالعكس قال احمد بذلك ببعض
صيغ وصحة المؤاخذة بالعموم مع المنع عندنا اذا قال الاتصر بل هذا بخالفه في العموم والحكم بفساد عقيدة من قال لا اله ولا فاق
ولا نبي ولا كتاب ولا ثواب ولا عقاب في الدين وبصحة اذا قال الله له كل موجود سواه وجميع الخلايق واحتجاجات السلف من الائمة
والصحابة وعامة العلماء وكون العموم مما يشتد الحاجة الى التعبير عنه بلفظ فوجب وضع اللفظ بازائه واورد عليه بما مر في
لمبادي اللغوية مع جوابه ولو قيل هذا لا ينفي الاشتراك قلنا الا يضر فان مرجع القول به الخصوص مع انه يدفع بالاصل فبعم و
تكذيب عثمان شعر لبيد مع كونه من اهل اللسان وانه لو كان نحو كل مشتركا لكان رايت الناس كلهم ونحوه غير رافع للاشتباه بل مكذ
له مع كونه منافيا للغرض عنه قطعا بل غير واقع كذلك وحسن الجواب بذكر كل عاقل اذا قيل من عندك واستدل بافادة التوحيد
كلمته وبالاتفاق على ذلك لاتفاقهم عليه وفيهما نظر فان الكلمة بقرينة الاستثناء وهو يستلزم الاستعمال لا الوضع الا ان يقال ان الاستثناء
يستلزم دخول المستثنى في المستثنى منه وهو اعم ولا يستلزم التوحيد الا بكون النكرة ظاهرة في العموم مع ان الفرض وقوع الاتفاق عليه
وفيه نظر فان الاستثناء قرينة للعموم عرفا قطعا لا لتعيين الخصوص وكيف كان نحو كل كيد والاستقراء يفيد القطع بما قلنا
مع اتفاقهم على عدم النقل ولا يعاد من عده من الضروريات وللقول بالاشتراك وجوه **الاول** انه لو كان حقيقة في العموم لعلم
ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى
الكل فيه **الثاني** ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة للعموم واخرى في الخصوص لانك ان القائل اذا قال من دخل
داري اهنه او اكرمته لا يريد به الا الخصوص وقلما يريد به العموم ويقول لقيت العلماء وقصدت الشرفاء وهو يريد العموم تارة
والخصوص اخرى وهذه معلوم ضرورة مما لا يقع في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظ في شيئين انهما مشترك بينهما ومن ادعى
انما الان يوضحونا او يدلونا بدليل قاطع على انه باستعمالها في احدهما متجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ
لاحتمالها العموم والخصوص وهو الذي اعتمدنا فان قيل لو كان بنفس الاستعمال يعلم الحقيقة وهذا ينقض بالمجاز لانهم

الحقيقة

في ان القول بكون العام حقيقة في اللفظ ومجازا في غيره

بح القول بالوجود

بح القول بالاشتراك

تدا استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوها في العموم فان خالف في
ذلك وذهبا الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم انما تعرف باستعمالهم وكما انهم استعملوا
اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون فقطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين وتوضيح
ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظة يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون
مجاز لا حقيقة له في اللغة فاذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل في اللفظ المستعمل الى
انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يليق على ما ذكرنا لان استعمال المجاز لو تجرد عن نوع تيقظ وتنبه لقطعنا على ان المراد به المجاز والاستعارة
لقطعنا به على الحقيقة لكنا عدلنا بالدلالة عما يوجبه ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالط اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة
انهم انما سموا البليد حمارا والشجاع اسدا على سبيل التشبيه والمجاز فكان يجب ان يثبت مثله للنبي لو كان لفظ العموم في الخصوص
واما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال
ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على انا نقول للمدعي لفصل كيفية الاستعمال ان يريد بذلك ان الصيغة
التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص او يريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة فالاول
فاسد بان تلك الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين وان اختلفا لاجل ذلك كما كذلك وقد بينا في هذا الكتاب ان معنى الصيغة
التي يراد بها العموم كانه يجوز ان يراد به الخصوص من حيث قلنا في انما يوصف له كانه يجوز ان يوجد نفسه ولا يكون ادل على ان اكثر مخالفينا
في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا ومنهم من قال ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته
صيغته فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي نخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع
في العموم على الحقيقة وانما يتجوزون به في الخصوص وفي ذلك وقع الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس
هذا عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص واذا استعملت في العموم فبالقرينة والدلالة وقد ذهب
قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا ما قالنا هاهنا المخالفين في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان
زيدا وعمرا فيها قالوا من ادعى ان عمرا مع زيد فيها فقد وافق في ان زيدا فيها وانما ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه
فالدلالة لازمة له دون خصمه فاذا قال الخصوم ان الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع القرينة فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا امرا
زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا بان يقال انتم تدعون استعمالا مجردا من قرينة لانكم لو ادعيتم مطلق
الاستعمال لامكن ان يكون مجازا كما يكون حقيقة لانه مستعمل فاذا ادعيتم نفي القرينة لم يمكن ان تدلونا فانا لا نسلم ذلك كما لا يمكنا ان ندل
على اثبات القرينة اذا ادعيناها فيجب ان نجري في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار ولم يدع ان معه عمرا فيها فان كل واحد

يلزمه الدلالة واتفاقهما على ان زيدا فيها ليس باتفاق على موضع الخلاف من التوحد والانفراد فهذه الوجوه شيء يمكن ان يسلكوا
عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال التعري من القرائن لان الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز للعدول به عن
الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا ما هو الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة ويتبعهم
فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هي العلم الضروري بتوقيف اهل
اللسان على ذلك كما علمناه في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلاف في اسد وحمار وان
كانت القرينة مستخرجة بدليل وتامل فقد نظرنا فما عثرنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه القرينة فالواجب عليه ان يشير
اليه ليكون الكلام فيه وخصمنا لا يمكنه ان يدل على ان استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان يصح مذهبه في ان
ذلك مجاز او عدول عن الحقيقة وهذا هو نفس المذهب ومما يقال لهم كيف وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة به من الالفاظ
واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار وبليد وكالحذف في قوله تعالى وجاء ربك واسأل القرية والزيادة في
قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظائر ذلك ولهذا لما تفرغ اليه واستغرب ان نعلم انهم بذلك متجوزون وفارقون الى اللفظ ما يدل
على المراد ضرورة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم في الخصوص وهو ضرب من
المجاز عندكم فلا يلحق بهذا الباب كله في حصول العلم ويمكن ان يرتب استدلالنا على هذه العبارة فيقول قد ثبت بلا شك استعمال
هذه اللفظة في العموم والخصوص وقد وقفنا اهل اللغة ولا علمناه ضرورة من حالهم مع المداخلة لهم انهم متجوزون بها في الخصوص
كما علمنا ذلك منهم في صنوف المجاز على اختلافها فوجب ان تكون مشتركة فاذا قيل لنا نعلم كونهم متجوزين بها في الخصوص
نعلم بالاستدلال لا بدونه الضرورة فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم
يقف غيره من ضروب المجاز في كلامهم على الاستدلال لولا بطلان هذه الدعوى وتخرج هذا الموضع عن بابه دلالة على
خلاف مذهبكم الثالث ان استفهام المخاطب بهذه الالفاظ عن مراده في خصوصها وعمومها يحسن من المخاطب بغير ريب
والاستفهام اذا وقع طلبا للعلم والفهم يقتضي احتمال اللفظ واشتراكه بدلالة انه لا يحسن فيما لا احتمال فيه ولا اشتراك
الا ترى انه لا يحسن فيما لا احتمال فيه ولا اشتراك ان يستفهم عن مراد من قال ركبت فرسا ولبست ثوبا لاختصاص اللفظ وقد
احتمل ويحسن ان يستفهم من قال رأيت عينا عن اي عين رأى وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ بين الخصوص والعموم
ومن خالف في حسن الاستفهام في موضع من الكلام او ليس بحسن اصلا فان ذهب الى الاول قيل له بين حسن الاستفهام في شيء
من الكلام حتى تسوي بينه وبين حسنه في الخصوص والعموم وان ذهب الى الثاني كان مكابرا ودافعا للضرورة فكيف هيا له ذلك وقد جعل
اهل اللغة الاستفهام ضربا مفردا من ضروب الكلام مخصوصا بحرف ليس لغيره فان قيل فحسن الاستفهام في الفاظ العموم

يجوز المخاطبان يريد بخطابه الخصوص على جهة المجاز قلنا فهذا يقتضي حسن الاستفهام في كل خطاب وفي كل حقيقة لان هذه العلة
موجودة وقد علمنا انفصال حسن الاستفهام بموضع دون غيره فعلمنا ان علته خاصة غير عامة وبعد فان المخاطب اذا كان حكيما وقال
بالمجاز فلا بد من ان يدل من يخاطبه على انه عادل عن الحقيقة وهذان الوجهان يسقطان قولهم ان وجه حسن الاستفهام ان
السامع يجوز ان يكون مخاطبه اراد المجاز ولم يعلمه بدلالة لانه خفي على السامع يجوز فان قيل انما امكنكم ان يكون الاستفهام انما
يحسن مع اقتران اللفظ لا مع اطلاقه قلنا اللفظ الوارد لا يخرج من اقسام ثلاثة اما ان يرد مطلقا او مقترنا بما يقتضي العموم او يقترن
بما يقتضي الخصوص ومع الوجهين الاخيرين لا يحسن الاستفهام لحصول العلم بعموم او خصوص فثبت انه انما يحسن مع الاطلاق
فان قيل الاستفهام يحسن على احد الوجهين اما ان يكون المخاطب يعتقد ان لفظ العموم مشترك فيستفهم بذلك او يكون المخا[طب]
لا يعتقد ذلك فيحسن استفهامه ليجوز ان يعدل عن معنى الى معنى في الالفاظ المشتركة قلنا كلامنا انما هو في حسن استفهام اهل
اللغة ممن لا مذهب له في العموم والخصوص يعرفونه بعد فقد يحسن استفهام من لا يعرف مذهبه في هذا الباب ويستحسن الناس
ايضا استفهام من يعرفونه يستفهم عن هذه الالفاظ وان لم يعرفوا شيئا مما ذكر في السؤال فان قيل هذه الطريقة تقتضي اشتراك
جميع الالفاظ لانه يحسن ممن سمع قائلا يقول ضربت ابي او شتمت الامير ان يقول مستفهما اباك الامير فيحسن الاستفهام في الا[لفاظ]
قلنا الاستفهام انما طلب به المعرفة وقد يرد بصورته ما ليس باستفهام وقول القائل اباك الامير انما هو استنكار واستعظام
وليس باستفهام الا ترى انه لا يحسن ان يقول لمن ضرب اباك ام لم تضربه فان قيل فقد يستفهم من قال صمت شهرا وله عندي عشرة من كمال
الشهر ومن العشرة وكذلك اذا قال لقيت الامير صاحبي فلان يحسن ان يقال الا لقيت الامير بنفسه وما رآك فلان بنفسه قلنا اما لفظة
شهر فانها تقع على الثلاثين وعلى التسعة وعشرين وهو في الشريعة والعرف اسم للامرين فالاستفهام في موضعه وقد اجرى قوم
العشرة هذا المجرى وعولوا على قوله سبحانه تلك عشرة كاملة ولا يجوز ان يقال ان احدا لا يستحسن استفهام حكيم اذا اطلق قوله عندي
عشرة عن كمالها ونقصانها ومن قال لمن سمعه يقول لقيت الامير لقيت الامير بنفسه ليس بمستفهم وانما هو مستنكر مستعظم ولهذا
لا يجوز ان يقال في غير الامير ومن جرى مجراه ذلك الا على سبيل الاستفهام دون التعجب والاستنكار والتامل يكشف عن ذلك
ووجدت بعض من يشار اليه في اصول الفقه يطعن على هذا الدليل بان الاستفهام في الفاظ العموم انما حسن طلبا للعلم الضروري
او لقوة الظن بالامارات وهذا يقتضي حسن الاستفهام في كل كلام وعن كل حقيقة لعموم هذه العلة والجواب عن الاول منع الحصر فان
اثبات الوضع بلوازمه كالتبادر ونحوه واثبات اللغة مع العرف بالاصل امر متفق عليه وما ذكره والامارات انما يفيد اتحاد اليقين
ومع ذلك لا حاجة اليه لكفاية الظن كيف ولولاه لا يقوم منها عود وقد الكلام فيه في المبادي اللغوية والقوانين لا يقتضي الاستواء
لامكان اختلاف الاسباب طلوا زمع وغيرها بالنسبة الى الاشخاص ومع جميع ذلك لا يثبت المدعى فانه يرد في العموم لا يثبت اشتراك الدليل

عني

بمثل نفي القول بالخصوص قلنا بمثله يمكن نفي الاشتراك ولو قيل نثبته بدليل الآخر قلنا نحن كذلك مقتضاه التوقف لا الاشتراك على ان الحقيقة
في احدهما ثابت بالاتفاق والمجاز في الاخر اولى مسلما من هذا او يمكن منع الحصر بوجه لو ... هو الاثبات بالعقل والنقل معا كما هو
معروف حتى في خصوص المقام كما يقال ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم لدخول الاستثناء ولا يجب دخوله فيه لان فيه يراد دلالة الاستثناء
هو لو اخرج ما لولاه لوجب دخوله فيه لوقوع الاستثناء ولا يجب دخوله فيه الا ان اللفظ متناول له بالوضع وهو معنى العموم واورد على قلبا
لدليل بانه يندفع بتقرير الدليل بان المخصص انه على تقدير عدم الاشتراك يكون الناس مكلفين بالعمل بمعناه فيجب ان يعمل بمعناه فيما لا يتحقق
بيان وقرينة للمراد لم يعهد في الكتاب والسنة لفظ لا اجمال فيه من حيث الوضع ولا يكون التكليف مضمونه وايضا فائدة القول با
لعموم هو ان يعمل به عند عدم القرينة ويجب عليه والعمل غير مقصور لعدم العلم بمعناه بناء على ما فصل في الدليل الطاعن على القول بالاشتراك
فيما لا يتحقق فيه ضربا من قرينة على المراد يدخل في المجمل ولا يكون مكلفا بمعنى معين فلا يلزم العلم به فلا يجري لا بد لعله لم يتحقق
على القول بالعموم ما لا بيان ولا قرينة لانا نقول على هذا لا يبقى للخلاف فائدة لو فائدة الخلاف انما هو فيما لا قرينة على المراد ولا بيان يحمل
على العموم على القول به ويتوقف لاجماله على القول بالاشتراك ولو لم يتحقق ما لا قرينة فيه ولا بيان لكان البحث عن هذه المسألة لغوا
لا طائل تحته لكن لا يخفى ان دعوى وجوب القطع به لاجماع كيف واكثر الفاظ الكتاب والسنة ينتهي حملها الى الاجتهاد ويرد عليه ان المخصص
من الدليل غير المخصص فان كون الناس مكلفين بالعمل بمعناه فيما لا قرينة من فوائد القول بالعموم لا كون الدليل المخصص ذلك ومع ذلك
التعليل بانه لم يعهد في الكتاب الى الاخر لا يصح فانه لو لم يفتقر اثبات الوضع الى العلم يثبت المدلول بالظن ويعمل بمقتضاه ولو لم يثبت
للفظ مدلول صح يجب العمل بمجرد عدم الاجمال في المدلول لا يبتلى بالعام مطلقا قبل ثبوت الوضع بل بعد ثبوته لا يشترط ما كان الغا
بل مطلق الدليل لا يجوز العمل به قبل الفحص مع عدم الاجمال بل البيان وما ذكر من ان العمل غير مقصور على القول بالعموم لعدم العلم الخ ورد
على القول بالاشتراك يرتفع التكليف يرد عليه ان مثل الدليل على عدم الاكتفاء في اثبات الوضع بغير العلم سواء كان مدلول اللفظ متعلقا
لخطاب الشارع او لا فعلا يخالفه في ذلك الحكم في الاشتراك وغيره لا مدخلية له بالعمل وان كان من فوائده في الجملة مع ان نفي التكليف في
المشترك مطلقا غير مطابق للواقع بل القدر المتيقن ثابت مطلقا وما ذكر من انه لو قيل على القول بالعموم ولم يتحقق ما لا بيان معه لا يبقى للخلاف
فائدة غير صحيح فان المقصود اثبات اللغة وقد يترتب عليه ما يتحقق في الاقارير والوصايا والاوقاف ونحوها فلا ينحصر في الخطابات الشرعية وكم
من قبيل ذلك تجد مما يتحقق البحث في الاصول مما لا ينفع الا في التعليقات على انه لو تم ذلك للزم ان يكون بحث السابق عن المسألة ونحوها
مع اختيار العموم فيه لغوا وهو كما ترى ومع جميع ذلك لا يناسب الاستدلال في دعوى القطع في المطالب اللغوية فانه مقطوع الفساد وكيف
ولو بنينا عليه لم يتم جل الاحكام وكلها وبعد فيه ما لا يخفى وعن الثاني ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة لكونه طبيعة جنسية واعم
لدلالته فيما ثبت كما لو كان الاستعمال معرى عن القرينة او المستعمل فيه واحدا او غير معلوم مع العلم بالموضوع له او غير مشتمل على ما نتيجة

او غيرها انما هو باعتبار الخصوصيات لا باعتبار نفس الاستعمال مع ان الشك يكفي وجه استعمال اللفظ في المعنيين في الاشتراك الا ان يوفق بما
او يدعونا بقاطع لا يقدح فيما نحن بصدده وان كان فيه ما فيه لما ادعى غير ما علم او يظن مما لا يقتضيه التدريج كلامه هنا فلا مناكفة فيه
منه لما سمعت مما يدل لعليه ولا كايد لعليه كلامه فيما بعد حيث حصر الدلالة على المجاز في العلم الضروري مع كونه خلاف ظاهر كلامه ههنا
ولخص التنافي بينه وبين ما يأتي يرد عليه انه لو كان هذا الامر الحكم بعد مجازيته كثير ما وقع الاتفاق على مجازيته لعدم العلم الضروري
في الاكثر قطعا بل ديدنهم في الحكم بالمجازية على الاكتفاء بالظهور فضلا عن العلم النظري لامر ودى خاصة حتى السيد نفسه على ما يظهر
منه في غير المقام وبالجملة لا يصح التامل في انا لو ظننا من استقراء كلماتهم او التصريح بالاهاد او نحو ذلك على كون لفظ مجازا لكفى فكيف
بالعلم الحاصل بالاسناد لا اذا لم ينقل منه ولا من غيره خلاف في ذلك مع انه حق لا محيص عنه كيف واثبات المجاز بالامارات باب معروف وكذا
من في صدد الكتاب ما يدل لعليه وما اجاب به عما اورد على نفسه او كبره بان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم فاذا اراد مطلق استعمالهم فالعنا
للمدعي وان اراد في الجملة ولو ببعض الخصوصيات فلا يجديه وما ذكره من عدم الفرق في الاستعمال بين ما كان للفظ معنى واحد او معنيين
فقياس مع الفارق لاحتمال ملحوظة الوحدة فيه فلم يثبت كون المناط فيه مطلق الاستعمال بل هو عين التنازع فيه بل الحق الانتفاء
فان اللفظ لو استعمل في المعنى الواحد صح الاكتفاء في الحقيقة دون ما ثبت للفظ حقيقة ونوزع في غيرها فان في الاول لولاه للزم ان لا
يكون للفظ حقيقة وهو مردد بين عدم الامكان وعلم الوقوع والندرة بخلاف الثاني مع انه ظهور الاتفاق في الاول كفاية
للكتابة به دون الثاني فاذ للمشهور فيرد على الطرف المقابل على ان صحة المعنى مما يغفل عن التبادر في الاغلب وما ذكره من ان الاصل الحقيقة
والمجاز طار عليها ان اراد ان وضع الحقائق سابق على وضع المجازات لا يستلزم المدعى ان تم ولا يرتبط بالتعليل فانه في مفهوم الحقيقة اخذ
الاستعمال فلا يلزم من تقدم وضعها عدم تحقق مجاز لا حقيقة له لامكان وجود لفظ وضع لمعنى ولم يستعمل فيما وضع له واستعمل في معناه
المجازي كما هو الحق وقد مر تحقيقه ولعله اراد ان الاصل الحقيقة في الاستعمال فان اراد في الجملة لا يجدي وان اراد مطلقا ففي التنازع
فيه مصادرة والتعليل بطل بنفسه مع ذلك يكفي في اتمامه ثبوت حقيقة واحدة فلا يلزم منه الاصالة مطلقا فكما يحتاج المجاز الى الدلالة يحتاج
الحقيقة الى الدلالة وان امكن اثباته حقيقة باستعمال الخاص كالمجاز ومنه يتبين ما في قوله واما المطالبة لنا الخ فان الاستعمال اذا عرف
انه غير دال بنفسه على الحقيقة فلا ينفع مطلقه لا ثباتها على انه طالما يامر في استدلاله كيفية الاستعمال الا انه لا بد منه فان الاستعمال فيه
مع المجاز كما يوجد مع الحقيقة بالقرينة بمجرده لا يصح الحكم على الحقيقة الا ان يعلم او يظن عدم كونه مجازا بل مقتضى كلامه الاكتفاء بالادل
فان الفرق بين الحقيقة والمجاز حينئذ للسلم بعهده من لم يثبت قطعا مما يتبين من كلماته من كون الاستعمال طريقا عليا الى الحقيقة
قلنا لو اراد في غيرها لو ثبت للفظ حقيقة ونوزع في غيره فان فيه ما مر لا يجدي في المقام لما قاله ولغا الكلام فيه وان كان مما يعم
وغيره لا ان المعروف بين العلماء وغير محقق فكيف يكون مسلما مع انه مجاز في خصوص ما وقع النزاع فيه بينهما في امثاله كالامر والنهي

بينه

بينه وبين المشهور استعمال مع القرينة فانه لما يقول هو بالاشتراك بل هو ما اقول لوجود القرينة في كل الاستعمالين والمشهور يقولون
فيما نحن فيه كالخصوص هنا لكونه استعمال المجاز باعتبارهم ولا استعمال مع القرينة كيف يدل على الحقيقة مع كونها اعم من قرينة الدلالة
وتعيين على انه في الاول اكثر مع انه بنفسه يجب على ما يورد عليه فيما يأتي بان الاصل في الاستعمال التعري عن القرينة فان الاستعمال المفروض
بينهما انما وقع في امثاله مع القرينة فكيف يصح الحكم بان الاصل فيه التعري عنها ولو قيل هذا لو كان وجود القرينة يبنى عن المجاز
او يكون اعم والا كما هو الاظهر لكثرة الاشتراك والحاقا الشيء بالاعم الاغلب فلا قلنا مع انه خلاف مقتضى كلامه كما هو ظاهر لو صح
مصادرة فان بالاصل المذكور انما يتم الاشتراك وانما يتوقف الحكم به عليه فلا يصح قوله ان من ادعى ان كيفية الاستعمال المخالفة
فعليه الدلالة ولا ان الاصل في الاستعمال التعري من القراين الى اخره واما مطالبة الدلالة في اختلاف كيفية الاستعمال من
الخصم فجعل ارادة استعمال اللفظ في العموم مجردا عن القرينة وفي الخصوص مفتقرا اليها محض الدعوى فلا يصح لما مر فان الخصوص
على القولين يحتاج الى القرينة قطعا فان المجاز والاشتراك مشتركان في الحاجة الى القرينة وانما اختلف في الحاجة فيها فلا وجه
للحكم بالتفرقة فيه ولو قيل القرينة مختلفة قلنا هو مسلم لكن تعيينها على الشارع فيه مع ان القرينة اذا افادت التعيين تغني عن العرف
واما ما ذكره من انه يمكن من الدلالة على ما ادعاه من غيرنا على موضع الخلاف وهو ان القرينة ان كانت هي العلم الضروري بما وقع
الخلاف وان كانت مستخرجة بدليل فلم يعثر عليه مع انه لا يمكن للخصم اثبات ان الاستعمال في الخصوص لا بنفسه من قرينة الا بان يصح مذهبه
فيرد عليه ان كون التي يرد بها لا يسلم عدم الخلاف وكم له من نظير وان وجود القرينة هنا مسلم بين الفريقين لما مر فلا يتوقف على اثبات
مذهب الخصم نعم انما يتم كلامه لو كان الاصل في الاستعمال الحقيقة وان كان مع القرينة الا فيما علم بالضرورة كون استعمال المجاز بالفي
له باثباته بل قد عرفت بطلانه مع كونه غنيا عن البيان وبما مر يتبين ما في بقية كلامه فبطل الحجة وما يحصل من كلامه في الجواب عما اورد
على نفسه اولا من الوجوه الاربعة او الثلثة او الوجهين وثانيا وثالثا من الظن مع ما في كلامه بعد مما لا يخفى كالنكتة التي ابطلها بالنذرة
وكاد على اقلية استعمال الفاظ العموم فيه مع عدم الحاجة الكبيرة بل انما فاته المذهب في نحو والتردد في ان الصيغة التي يراد بها العموم
لا تستعمل على صورتها في الخصوص وغيره مع ان ذلك لا يحتمله المقام فان الكلام في ان لفظ الكل هل مشترك او موضوع للعموم مثلا وحده
الصيغة مفروضة فالترديد بينه بين غيره غير مناسب وعن الثالث منع حسن الاستفهام عرفا قطعا ان اراد بلعيان فهم العموم فان الا
ستفهام لا يصح الا مع الجهل وهنا منتف فان فهم العموم موجود بالجملة وهو مبني على ما بنى المذهب ولا في خلاف للعرف والعادة نعم
ربما يستفهم لتحصيل العلم وقوة الظن وحصول الشك باسباب الخارج ككثرة سهو المتكلم ونحو ذلك وهو وان كان حسنا لكنه غير محل
النزاع في مثلها وما قيل تجوز المجاز لو صح لا اطراد قلنا الفرق بين الفاظ العموم وغيرها في الاكثر ظاهر فان استعمال العموم
في الخصوص غلب بحيث صار محل المثل المشهور ولا استبعاد في حصول قوة الظن فيه دون غيره مما شاع من الالفاظ هذا و

وجه اردد ... بكلامه عكس ... زائل ... الجواب ... ويمكن ... سهل ... تشميت على نظرين ... ولا يكون الا بوزنه ارعه ... خلاف التنظير ... الى الشعور ... ويمكن ضم احد التنظيرين ... عنه فكون نكتة

والاستفهام يستعمل في موارد باعتبارات ووجوه لا ينكر استعمالها هنا باعتبار شيء منها والقول بالخصوص يتيقن الارادة فان الخصوص
اما مراد او داخل فيه بخلاف العموم فانه لا يكون كذلك والاشتهار في الالسن حتى صار مثلا اما من عام الا وقد خص منه ممنوع وورده مورد المبالغة
وظهور كونه مبالغة حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز وحسن الاستفهام من العموم دون الخصوص وصحة دخول الكل والبعض على
ما ادعي عمومه من غير نقض ولا تكرار ولو كانت للعموم لما صح جمعها فانه لا كثرة بعد الاستغراق والتالي باطل لقولهم ضربت من مر قال الشاعر
او انا نجي فضلت صوت امه وللنوار الكرب ساوا دينه الخصوص دون العكس كما لو قال اضرب ولدا العشرة ولم يفد تأكيدها اشباعه انه افادة
وذلك عبث ولكان الاستثناء نجح كما لو قال اضرب كل من الدار ثم تقول لم اضرب كل من فيها ولان العموم لو استغرق كان بمنزلة ضربت زيدا وعمروا
فما الدار نقول الا فالدا فلما لم يكن كذلك دل صحة الاستثناء على ان هذه الصيغ ليست للاستغراق والجواب عن الاول ان ما ذكره انما
ينفع في الترجيح لو كان حاصلا من الوضع وليس كذلك فان الوضع للخصوص لا يقتضي دخول الخصوص في المراد وانما يقتضي كونه نفس المراد
فلا يصير الدخول مما يقتضيه ذلك الوضع فلا يكون مرجحا له وكون الغرض من الوضع التفهيم لا يقتضيه فان الغرض من وضع الحقايق فهم المعنى
من اللفظ لا مطلقا وما ذكره من دخول الخصوص في الارادة ليس مما اقتضاه الوضع للخصوص كما هو ظاهر وانه كيف يتيقن الارادة بالمعنى
الذي اريد من الوضع بل يعني العمل لعدم خروجه عما اريد من اللفظ كذلك لا انه لا مرجح الجواز الى المجاز في قصده هو غير المدعى ولو قيل مثله
يوجب العلم بالاعتبار من الواضع لكونه حكيما يمتنع منه العبث والترجيح بلا مرجح قلنا لم يعلم اعتبار مثله في الوضع بل ولم يظن
لوقوع خلافه عند كثير فان الفاظ الاضداد والمركبات مع كثرة تهافت الامر والنهي على ما هو الحق فيهما من كونهما موضوعين للوجوب والحرمة
بل على تقدير كونهما للندب والكراهة يكون لغوا بهما متيقنة الارادة بهذا المعنى مع وضعهما للمجموع على ان سند المخالفة ما يفيد القطع بالوضع
والعموم مما يسند المخالفة اليه قطعا معارضا ومناقضا هذا على تقدير جواز التقوي بمثله والا فالامر اظهر مع انه هذا الوهم انما ينفع
اذا لم يثبت الوضع وقد اثبتناه فلو قيل ما انما اثبت في العرف لا اللغة والعرف بل فيها انما هو على اصالة عدم النقل وهي ليست
باقوى مما يلحقها ما قلنا التمسك بها لدفع المانع لا لاثبات المقتضي فلو العرف ان اللغة الا فيما يثبت الاصالة فاذا ثبت في الاول
ثبت بالثاني بخلاف ما هنا فانه لاثبات الوضع فان المفروض عدم ثبوت الوضع في الخصوص لا في العرف ولا في اللغة فبان الفرق
ودليلا يتيقن الارادة بالاحتياط ملحق بالتحريم والايجاب بالخير في الكل فان في الاباحة الاحتياط بعكس
كان في الايجاب مطلقا لا يتم فانه لو قيل اقتلوا المشركين فان الاحتياط ليس في العموم فان مخالفة الامر اهون من قتل النفوس ومع
جميع ذلك هو معه بحاجة الحمل الا الوضع وعن الثاني ان الاستعمال في الخصوص لم يثبت الا مع القرينة فلا ينفع ولو بلغ من الكثرة ما بلغ
على ان المفهوم من المثل وهو لنا لا علينا مع ان مثله لو نفع فانما هو لو لم يثبت الحقيقة وقد ثبت بما مر وبعض هذا الاستشهاد انما الحق
في كلام الشارع كما يؤذن به استثناء ما استثني منه لا في العموميات العقلية بانه بخلافها وكذا العرفية كثيرا مدير هذا او يكد قيل مع

ما في التمسك

ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن وبما قيل ان احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ
عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا للكل والحد من الابعاض فالتخصيص انما
يحتاج اليه لبيان ان المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل بعض هذا التوهم نشأ من
لفظ وقد خص منه وبعبارة المستدل بذلك انما هو نهاية على مشي الخصم وتكلم باصطلاحه رد عليه ان ظاهر المثل ان العام قد خص منه
وهو ظاهر في ان العموم انما خص بالخارج كما هو المحصل في العرف لانه بين من مراتب التخصيص قد عبث به والمروي في التمسك بالمثل
وهذا غير مفهوم منه فلا ينفع ان احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل لا يكون لظهور العام في العموم فان الكلام في المثل لا في المذهب
مع ان المخصص ظاهر انه لا يفيد ذلك في العرف قطعا وما ذكر من ان تعبيره ما شاء ملاق الظاهر فان المثل بهذا التعبير معروف بينهم
وانما يصح ذلك لو عبر بعبارة ولغا غيره المستدل وليس كذلك كما هو ظاهر وبما اورد على المحكي بان متمسك المستدل ليس هو نفس
الاشتهار بل لان ذلك المطلوب به حقيقة والمثل مطابق للواقع فيه انه خلاف ظاهر الاجماع والكلام فيه وعن الثالث بالمنع وتقدم جوابه
من اثبات الاشتراك بما يفعك وعن الرابع لزوم التأكيد والنقض غرضا بمخالفة الحكيمين ولما بعين الشق الثاني بعضهم بان لفظ العموم
قد استعمل في غيره مجازا او نحو بانه حكم المفرد يجوز ان يخالف حكم المركب فيجوز ان يكون شرط افادة لفظ من العموم اقترانها بلفظ البعض
فلا يلزم النقض وفيهما نظر وعن الخامس بطلان ما ذكر من الجمع باتفاق اهل اللغة كما حكاه المحصول والنهاية فالا فعا هو اشباع الحركة
والحاق زيادة الوزن وعن سيبويه انهما انما جمعهما له الوقف انه ليحكيها الجمع المنكور ح لا يكون للعموم وعن السادس بان استعمال العام في
الخاص مجاز لوجود العلاقة مع القرينة على صلاحيته وارادته فلا كذب والمثال المعروف مطابق وعن السابع بان التأكيد تكرار اللفظ وهو حاصل
كقوله وعن الثامن ان الاستثناء مما ثبت جوازه في الكلام مرة فلا اشكال للقول بالتفصيل انتفاء الاجماع على التكليف بالعلم
ودواعي علمه فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما تم التكليف او كان تكليفا بما لا يطاق اما الجزء فليس بتكليف ولا يجوز ورده بالمجمل من
غير بيان كقوله تعالى وكم اهلكنا قبلهم من القرون والجواب بان ما تمسك به لافادة العموم لا ينفيه لغة وانما الكلام فيه بل هو شرعا فان
غايته ما يلزم منه الاستعمال وهو اعم بل لا استعمال الا من الا ان يكون مسند العموم الاجماع على اشتراط التكليف وهو ثابت من مثل
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة كما ان ما تمسك لعدم افادته لا يفيده مطلقا فانه من عدم التكليف لا يلزم عدم الوضع مع ان عدم التكليف فيه
محل نظر فان مثل الله خالق كل شيء والله بكل شيء عليم وعمومات الوعد والوعيد كلها مما كلف بالاعتراف بمضمونها على ان النقض فيه
بطل لابهامه وهي كيف ووضع اللغات للافادة والاستفادة فان وضع لفظ للعموم يفيده سواء وقع متعلق التكليف او غيره ولا
فلا اولى بالجملة لا يعقل الفرق بينهما بحسب الوضع وللقول بالوقف ادلة ما مر من الادلة للقول بالاشتراك بجوابه نعم تمام في جوابه من نقض
على المختار حمل الالفاظ المجردة على العموم كما في الامر والنهي على القول بالتفصيل وعلى غيرها بنفي العموم بالاصل والعمل بالخاص لتيقن كونه

مطلوبا وهذا في غير الاشتراك لما فيه فالتوقف والعمل على مقتضى الاصول ففي الابلعة يقتصر على الخصوص وفي الامر والنهي على العموم
ثم على القول بالخصوص هل ينزل على الاقل ام على الاكثر او يكون مجملا الصحيح في الاحكام بان عندهم ينزل على الاول ولعله الظاهر على القول
به **فوائد الاولى** قال الفاضل الذي يعتبر بعد ان ادعى العرف الشرعي للامر في الوجوب الى غير ذلك وكذلك اتفق لهم للفظ الذي يذهب
لفقهاء الى انه موضوع للاستغراق والاستيعاب في اللغة ومذهب يحيى الى اشتراكه مذهب الى ان العرف الشرعي قد دونه محمد حمل
هذه الالفاظ اذا وردت عن الله تعالى او من رسوله صلى الله عليه وآله مع الاطلاق والتجرد على الاستغراق وانما يرجع في التخصيص الى الدلالة وجعل
هذا معلوما ضرورة من عادات الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ثم قال الخلفاء اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم
الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في وضع اللغة ولم يحملوا ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة
وتبعه في ذلك في الغنية والحق انما ذكر لحجة تقوي لكون هذه الالفاظ حقيقة للعموم لغة فاذا ثبت ذلك في عرف الشرع فلم يثبت
باصالة عدم النقل في العرف في اللغة مع تاييده باستقراء ويدل الشايع في المحاورات في انظار بقية ليست الا متابعة العرف واللغة
في غير مبدعات من الموضوعات كالعبادات ونحوها بل وعدم شاهد للوضع في مثله بل هو مخالف للمعروف بين اصحابنا بل ما وقع
الاجماع عليه الا انه نعم الظاهر ان كل من يقول بخلاف المشهور يتابع معهما في ذلك حيث يظهر من القرينة في كلام اهل الشرع وغيرهم في العرف
بخلاف ما حررناه **الثانية** قد ذكر بعضهم ان النزاع في الالفاظ المخصوصة الا في ان العموم ليس له لفظ اصلا فان من الالفاظ ما اتفق
على انه للعموم كلفظ كل وجميع وما اشبههما وهذا مما يكذبه كلام الخصم بل كلمات الفحول من علماء الاصول من العامة والخاصة في تحرير
محل النزاع وبيانا لادلة وغيرها واختلاف الفروع على تقديره ظاهر **الثالثة** ان الموضوع له على القول بالخصوص هيهنا هو ما يقابل العموم
لا مرتبة معينة من مراتب الخصوص ظاهر وتفاقا وهو بعض ما يصدق عليه مفهوم الصيغة على تقدير العموم ويشهد له احتجاجاتهم لو استظهر
بعض الاواخر انه مذهبهم كونها موضوعة لما يشمل العموم والخصوص فتكون مشتركة معنوية بينهما وهو ظاهر الباغنوي وعلل دلالتها
بان ادعاء وضعها للخصوص الخصوص فلو كان غير معين ايضا بعيد جدا واحتمل مواهبة ما ذكره لما مر مع الامر بالتوقف لنا مل وفي الجميع
نظر ثم هل وضعها من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له او عمومهما ظاهر بعض كلماتهم الاول الا ان الاظهر الثاني ولو قلنا به في
المهملات فانه المعهود من الوضع الغالب للمبدأ **واما شارع** في شيء من انواع صيغ العموم **فمنها** كل وجميع سواء وقعا تاكيدا او لا
قال في النهاية كل من استقرأ اللغات علم بالضرورة ان لفظ كل وجميع للعموم ومثله في المحصول وذكر ايضا ان من انكر العموم فيهما فقد
كابر البديهة وفي المعراج عد كونهما للعموم علميا وفي الكفاية فضلا عن علم وكونه مقطوعا به في العرف فيثبت في اللغة باصالة عدم النقل
طلبنا ورد وصدق للمخالفة لوطم باعطاء كل من دخل الدار مع الاكتفاء بالبعض والتقابل بين الكل والبعض والتكرير كذلك لو قيل دار كل
من في القرية مع عدم رؤية البعض او كل الناس عالم الى غير ذلك وكثير منها جار في الجميع واستدل بان الجزئي يقتضي الكل ولهم يكن مستغرقا لما كان

الجزء يقتضي

الجزء يقتضي طرف قول القائل ضربت كل الناس بناقض لم اضرب كل الناس فلو لم يكن الاول مستغرقا للكل لم يكن الثاني نقيضا وفيه نظر
ثم استعمالها في الهيئة الاجتماعية مجازا لان المراد فيها وبين العموم مشابهة فالوكان حقيقة فيهما والثاني خلاف للقاعدة والملازمة
غنية عن البيان نعم اذا اضيف كل الى الجمع الى المفرد المعرف فالمفهوم منهما عرفا بالباغنوي الاجزاء لا الجزئيات نظرا الى تخصيصهما بالمقام وحكى
بذلك في الاول تامل **ومنها** العلم والقاطبة والكافة ولا بد وابد الابدين والدوام والاستمرار ودهر الداهرين والاستغراق ودحط
لما مضى من الزمان في النفي وعوض العائضين للمستقبل منفيا في النفي ايضا للتباعد وطرد الاستثناء في الجمع **ومنها** من وما في
المجازات والاستفهام وعدهما القرى مما يعلم كونه منها بالضرورة بعد الاستقراء وغيره الكفاية فضلا عن التبادر وصحة الاستثناء وغيرها
مما واستند للحكاية ابن الزبعرى المتقدمة وفيه نظر فلا ما للفيومي في من انكر عمومه مطلقا لكونه يعني ان ولما من وما الموصولتان
فقد اختلفوا فيهما في العدة ومتى وقعت من معرفتها لم تكن للعموم وكان سبيلها الذي وهي خاصة بالخلاف وبعضهم نفى دلالتهما دلالة
ما على العموم الا ان يتضمنا معنى الشرط وفي القواعد الشهيدية بعد ذكر هذه من صيغ العموم قال الحق ان الموصولتين منها ثم عد منها
الاسماء الموصولة كالذي والتي اذا كان تعريفهما للجنس وفعلها التمهيد الا انه زاد بعد ذلك نفي دلالة من وما الموصولتين على العموم
ثم قال ونقل القرافي عن بعض الاصوليين ان الموصولة نعم قال ونعليه نقل والبهائي والحاجبي والعضدي عد الموصولات من صيغ
العموم والاخير نسبه الى المحققين ومثله التوني الا انه لم يعبر من الاسماء ومن ملحظ بالبال في دفع هذا التهافت الشديد انهم من كان
في صدد القول بالاشتراك والخصوص عد الموصول من العموم ونسبه الى المحققين كالعضدي والتوني فان مقصوده ان الموصول
يستعمل حقيقة في العموم وليس مشتركا ولا موضوعا للخصوص بناء على ان الموصول موضوع لان يطلقه المتكلم على ما يعتقد ان المخاطب يعرفه
بكونه محكوما عليه بحكم حاصل له ولذا لا يكون معرفة وهو يعم الاستغراق والجنس والعهد فبطل القول لان الاول ان وجه الاسناد للعموم
بقصة ابن الزبعرى والحكم بعده كون الموصول للعموم كالجمع بينهما بعضهم ومنهم من كان في صدد بيان الالفاظ وضعت للعموم خاصة كالنحو
فهو ينكر كون الموصول منها ويبقى الخلاف وهو حق فان كون الموصول بهذا المعنى للعموم انما يتم اذا كان وضعه للاستغراق وهو باطل
قطعا بل بالاطلاق وبهذا يندفع ما في كلام شارح الوافية من التعجب عن تنافي كلمات الاصوليين وعلى اي ما لا فالحق ان الموصول موضوع لما
يعهد بالصلة كما مر فهو ليس عاما من حيث هو كيف ولو كان كذلك لما استقل مراد الاستثناء مع انه ليس كذلك فان استعمل الموصول في
الواحد حقيقة قطعا فلو قيل اعط من كان معنا امس مع كونه واحدا كيف يصح منه الاستثناء وتحقيق المقام ان مدلوله اما معهود بين
المتكلم والمخاطب ولا فعلى الاول موصولان وعلى الثاني اما ان يدل على التسبب ولا فعلى الاول موصولان وعلى الثاني اما ان يدل على
الاستفهام ولا فعلى الاول استفهاميان وعلى الثاني فاما ان يكون المعهود الجنس وكل الافراد وبعضها معينا او غير معين لا ان
الاهم تحقيق ان الاطلاق ينصرف الى ما اتفق للظاهر الجنسية الا ان يتعين غيرها بالخارج فانها المفهوم عرفا لكن الحكم المعهود

فی بیان دفع توهم بعض الاصولیین اختصاص النزاع ببعض الالفاظ

فی بیان تحقیق الموضوع علی القول بالخصوص

اذا كان من افراد الموجود الخارجي ولم يتعين فرينة الخصوص فيه فينصرف الى العموم لكن لا يبدو على العموم الاطلاقي وايضا الالف اللام الموصول انما يفيد التعريف صلته ان كان وصفا او فعلا لا بنية الطبيعة فلا يحصل الاستغراق ولا قائل بالفرق وايضا المتبادر منه هو غيره ليس الا الجنس على ما ظاهر الاصوليين كميزهم عدم الفرق بين لام التعريف والموصول في نفس المدلول الا باعتبار الاسمية والحرفية ككيفية العهد وسنعرف عدم ظهوره في الاستغراق نعم يمكن فهم العموم منه لكن هذا لا يقتضي كون العموم مفهوما منه نفسه ومتبادرا منه حتى ينصرف اليه عند الاطلاق ولو قيل الاستعمال العام في الموصول خان الموضوع له فيه ان كان خاصا فظاهر واذ كان عاما فالمفروض ان بناء الواضع على ان لا يستعمل الا في الخصوص قلنا لا ينافي شيء منهما للعموم فان الخصوصية الموضوعة او المشروطة يمكن ان يكون لهاد الاستغراق فلا اشكال ولذا لم ينكر احد ان حرف التعريف يمكن ان يكون حقيقة في الاستغراق بل ان منهم من جوز الوضع له ولو بالاشتراك ولا امكان رجوع الضمائر الاستثناء الى كل واحد مما تقدم عليه ومثلها سائر الموصولات كان مثل الاولين في الشرط حتما في الشرط مهما وايان واين ومتى واني مترددا في الاستفهام ولو قيل لكونه اسما للاستفهام للعموم عن ظاهر الذي قيل في توجيهه انه اذا قيل من ابوك مثلا فكانه يعطي بيانا بوله ام عمرو ام بكر الى غيره ذلك عدل الى هذا للاختصار انما هي التفصيل المتعذر او التطويل المتعسر ففيه بحث فان تناول كلمة من لزيد وعمرو وغيرهما ليس دفعة بل على البدل وليس يجب الدلالة بل يجب لا تمنعا العلى فرق بين من ابوك وبين ازيد ابوك او عمرو لانه في معنى ابو من الاماسوى الامر او المبني وغيرهما عدل الى ذلك للاختصار انما عام بجواب ان تناول من لزيد وعمرو وعمرو دفعة لا على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم كذا تناوله لها يجب لكلا انه على سبيل التردد لا على الاحتمال فان الفاظ الاستفهام دلالتها على الاستغراق بالوضع بل انما النكرة فانها موضوعة للفرد المنتشر فلذا لا تفيد العموم في الاثبات ولو كان العموم مدلولا لها ادمى اولى به لا طردت يحقق مثلا لما صحة الاستثناء وهو المعيار في جميع ما مر وياتي ثم لتعلق في محل بينها للاستفهام مجازية على ثبوته ثبوته فتبين انا اسند للتوضيح قوله فهلم لتقديم المثبت على النافي يعني الموارد الكون ان ما تردد بين الموصول وغيره كالموصوف يجمل على الاول للغلبة والشيوع الشيخ البهائي لمن صلة الموصول وشرطا انا الشرط وصفة الموصوف والحدث بعدا انا الاستفهام في حكم المطلق دون العموم بل اطلاق **الثالث** انما اهل بيم ندي العقول لا يختص بغيرهم فقول لانه ظهر هنا الثاني للمتبادر وعدم انصرافه اليهم ويؤيده قصة ابن الزبعري المقدسة في رواية والقول الاقوى لا استعمال فيهما مع دخول القيد المشترك وهو لا يجدي بعد ظهور الحقيقة فيه **الرابع** ان صيغ العموم المدخولة على الصيغ ان كانت مختلفة بالنوع فيهما باقيان على الماهية ان كانا متماثلين فيتسلح احدهما عن العموم **الى الخامس** انا نادلو قلت لا نفيد العموم لعدم تبادره عن ابل يتبادر غيره نعم لو وردت في كلام الحكيم يفيد العموم الاطلاقي وعلى الاول مشاد عنا فيه بما مر **ومنها** اي في الحادثات والاستفهام نكرة كثير بل نسبه الشهيد الثاني وغيره الى جمهور الاصوليين وعدم الحرج بها نعلم بعد استقراء اللغات بالضرورة وفيه الكفاية فضلا عن اطراد الاستثناء واستثنائه اكثر من واحد مع انه لو كان عموميا بدليا لما صح

في وضع من وما واي ومتى واين للعموم

خلافا للاول وسبقه في العدة وتبعهما بعض الاواخر فاختار وانه ليس للعموم وبصحح القنوي في نفي زيد وعمرو وكل احد بانه اي رجل دخل المسجد مثلا فاعطه درهما امتثل باعطاء واحد منهم ويدعا على القول الثاني بعونا والاول على انما يمتثل باعطاء الجميع ثم على القول الثاني او دخلوا مترتبين هل يتعين الاول بالحكم او يتخير الظاهر الاول ولو دخلوا مجتمعين ففيها عمل عدم وجوب الاعطاء الى الوجوب مع التخيير والاول كانه اقوى **ومنها الجمع المحلى** باللام والمضاف ان لم يكن هناك عهد مثلا خلافا لابي هاشم كما عن الواقفية واطلاق الاستغراق في الاول فانهم ذهبوا الى انه لا يفيد الاستغراق وقال المازندراني ان الجمع المعرف حقيقة في الحقيقة الجنسية ومجاز في الاستغراق كما هو المقرر في علم المعاني نادعا ان حقيقته في الاستغراق لا يخلو عن اشكال وعن امام الحرمين اجمال الناس على تقدير العهد انصرافه الى المعهود قطعا وفي المحصول نفي الخلاف في عدم انصرافه الى العموم اذا دخل عليه لام العهد وفي النهاية الاجماع فاقال الشارح من ان الاظهر انه على تقدير تحقق العهد لا يتعين ارادته بل يحتمل العهد والاستغراق معا لكونهما معنيين حقيقيين مما لا ينبغي هذا فضلا عن تباين العهد بوجوب للمعهود على افادتهما العموم حيث لا عهد التائيد بالاستقراء والطراد الاستثناء والتاكيد بما يفيد العموم وحسنه ولكان حقيقة في العهد ايضا لزم الاشتراك والمجاز اولى مضافا استدلال الجمع المضاف بالمتخلج فاطمة على ابي بكر حيث منعها عن فدك بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مع عصمتها على ان احدا من الصحابة لم ينكر عليها مع حكم العادة به لو لم يكن لوجود الداعي عليه بل عدل ابو بكر الى دعوى نفيها عن معاشر الانبياء لا نورث وبقصة نوح حيث قال رب ان ابني من اهلي تمسكا منه بقوله تعالى ولجنباك لهلك واقرانه على ذلك فعوله بانه عمل غير صالح وقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية مع قول ابراهيم ان فيها لوطا والملائكة اقروه على ذلك واجابوه بتخصيص لوط واهله وتقرير نعم جميع ذلك وينكل الاول بان العموم والظاهر في ذكر اذ كان المعروف بل المفهوم عرفا ان العرب اذا قابلت جمعا بجمع حملت كل فرد من هذا على كل فرد من ذاك فعلى هذا يكون الولد مقابلا للوالد فهو وان كان يفيد العموم الجنسي بلتبادر كونه بمنزلة اسم الجنس المضاف لكنه لا يخل بالمقام مع ان الظاهر ان التمسك باعتبار شمول الخطاب للنبي فيدخل في الحكم ولده ولذا اجاب ابو بكر بما اجاب لا غير لا تناول الاهل ليس جمعا الا انه يمكن اتمامهما بعدم القول بالفصل فانقدح منهما كيف كان عموم اسم الجنس المضاف ويلحق به اسم الجمع المحلى باللام وفيهما التبادر والطراد الاستثناء ايضا هذا مع عدم ظهور الخلاف بين الاصوليين في افادته العموم الا ان بعضهم نقل خلاف ابي هاشم فيه ايضا واستدل للجمع المحلى باللام بوجوه **الاول** لو لم يكن للعموم لم يفد اللام تعريفا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير الخصوص لا تحصل المعرفة فانه ليس بعض الجموع اولى من البعض فكان مجهولا فيجب صرفه الى الكل لتحصيل المعرفة لانه معلوم المخاطب واما بطلان التالي فلان اهل اللغة قالوا ان الالف واللام اذا دخلا على الاسم صار معرفة لا يقال اذا افاد المنكر جمعا من الجنس افاد اللام تعريف ذلك الجنس لانا نقول هذه الفائدة كانت حاصلة قبل دخول اللام فانه مثلا في قولك رايت رجالا افاد جنس

بيان وضع الجمع المحلى باللام والمضاف للعموم ٢

الرجال فلم يبق للام فايده سوى الاستغراق ويرد عليه ان افادة التعريف لا يستلزم استغراق الاحاد بل لا يفيد الا تعريف المدخول
وهو هنا الجمع وهو موضوع للقدر المشترك بين حصص المراتب ومعلوم ان اللام يدخل على عين المنون منها وهو لا يفيد الا الجنس
لكم بينه من مراتبه معينة او غير معينة ولا جميع المراتب حتى يلزم الاستغراق فضلا عن استغراق الاحاد فظهر ان المعلوم الجنس لا الكل ولو
سلم ان المدخول المنكر لا الجنس فالقايل مصول التعريف بذلك وهو غير حاصل بدون اللام فان باللام يكون المراد حصة معهودة فلا
ما اذا كان بدونها فان المنكر موضوع لحصة غير معهودة والفرق بينهما كالفرق بين النكرة والمعرف بالعهد الذهني والحق ان مقتضى
وضع اللام والجمع غير مرتبط باستغراق الافراد بل ينافيه فان الجمع مدلوله ما مر واللام يقتضي عهده فلا يحصل فيهما الاستغراق الا اذا كان
بعضهم سوا كان المدخول جنسا او نكرة والداخل لام العهد او غيره فلا يتم الاستغراق الافرادي الا بالوضع الهيئي التركيبي فلم يتم بيانه
التركيبي والجواب عن السوال **الثاني** كثرة المعرف اكثر من كثرة المنكر فيكون للعموم اما الاول فلصحة جاء رجال من الرجال دون العكس
والمستثنى منه اكثر من المستثنى واما الثانية فلان المفهوم من المعرف ما الجميع وهو المطلوب وما دونه وهو باطل فانه لا عدد اقل من
الكل الاويصح انتزاعه منه وفيه انه لا يستلزم المدعى فانه لو كان عموم عموم الجماعات لتم ما ذكره وهو النقل بالنقل ظاهر بالهيئة
بل قلته هنا مقتضى وضع المدخول لا الداخل ولا يلزم الاستغراق الافرادي فاكثرية المعرف لا يستلزم كونه شمول شمول الاستغراق
الافرادي وهو المطلوب بل يتم بالاستغراق الجمعي **الثالث** ان اللام العهدية تعم فكذا الجنسية اما الاولى فلان من نا وعن غير
في ذكر رجال معينين ثم قال للمدلك عن الرجال عامهم جميعهم لان الذي جرى ذكرهم هو الجميع فليس انصرافه الى بعض اولى من انصرافه
الى اخر واما الثانية فلان الجنس هو المتغاير فاذا لم يكن عهد فكان للجمع لعدم اولوية البعض وهو ضعيف لان بيانه يتوقف على
مقدمة وهي ان الجمع موضوع لما فوق الاثنين على الاظهر كما ياتي يجري فيه التنكير والتعريف والاستغراق والعهد الذهني والخارجي
والجنس كما يجري في المفرد والتثنية فالجنس منه ما يصدق ما فوق الاثنين من دون التفات الى فرد من افراد الجمع وهو ما ذا من
متى في التنكير يصدق والنكرة منه ما يراد به فرد من افراده كالثلاثة او الاربعة او نحوها ومن التعريف اذا دخلت على ما ذا امما يدل
على الفرد فمقتضى وضع الافرادي فيها الاشارة الى الجنس الجمع اذا دخلت على الفرد المعين منه في الخارج او الذهني يستفاد منه الاول
الفرد من الجمع المعهود بين المتكلم والمخاطب في الخارج وفي الثاني فرد غير معين اذا عرفت هذا فانكره من ان العهدية تعم غير ظاهر
فان المعهود هو فرد من افراد الجمع والجمع غير مستغرق فاذا كان معهودا فيه بالنسبة الى فوقه فان الجمع موضوع للمجموع فلا شمول
الكل للاجزاء غير الاستغراق المتنازع فيه هنا وحمل العهدية هنا بنفسها لا يستلزم العموم قطعا ولو حصل فيها باعتبار القرينة
معلوم انه لا ينفع وهو ظاهر واما الجنسية فلا يستلزم الاستغراق بنفسه فان الجنس بما هو جنس لم يوخذ فيه الافراد اصلا نعم ربما يتحقق
فيه الاستغراق بواسطة امر خارج فلا دلالة له عليه الا بضميمة شاهد وهو غير ملحوظ لا مفروض فاين العموم مع ان العموم فيه لو تم

كان باعتبار افراد الجمع ويكون استغراقه باعتبار افراده ومع جميع ذلك لو تم ما ذكره في بيان عموم الجنس لا يتوقف على عموم
العهدية فيكون اخذه مستدركا لغوا ومع جميع ذلك قياس ومع الفارق **الرابع** انه يوكد بما يقتضي العموم فوجب ان
يفيده اما الاول فظاهر لقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما الثاني فلانه بعد التاكيد للاستغراق بالاجماع واذا كان
كذلك وجب ان يكون كذلك قبل التاكيد لان التاكيد يفيد تقوية المعنى الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن للاستغراق قبل
واعلم اصل بالتاكيد لكان تاثير هذا اللفظ في اثبات حكم جديد وابتداء وضع مستانف لا في تقوية الاول فلا يكون موكدا
لا يقال ينتقض بتاكيد جمع القلة بهذه المؤكدات بل وتاكيده بالنكرة عند الكوفيين فانهم نقلوا قدمت بالكرة يوما اجمعا
وذلك كله لا يفيد الاستغراق فلو كان التاكيد يدل عليه لخرج اللفظ عن مدلوله بالتاكيد فيكون نقضا لا تاكيدا ولا
سيبويه نص على ان جمع السلامة للقلة لانا نقول نمنع تاكيد جمع القلة والنكرة على قول البصريين ونص سيبويه محمول على
الجمع الخالي من اللام الجنسية واورد بانه يجوز ان يكون الثاني لكون القصود به دفع الاشتباه قرينة على ارادة العموم اذ لو بقي
على الخصوص بقي الاشتباه بحاله ورد عليه انه على تقدير عدم الاستغراق لا يلزم القول بالخصوص بل هذا الخلاف بين ما كان من
قال ان الفاظ العموم موضوعة للعموم ولنا الخلاف في افادة ذلك وعدمه وعلى التقدير الثاني لا يلزم ان يكون المدلول بعض
ذلك العام والخصوص حتى يصح ما قال الدمع ذلك يبطله ان مقتضى صدق التاكيد هو ان يكون المؤكد بدون ذكر التاكيد ظاهرا في
الاستغراق وان كان قرينة لا يفيد هذا المطلب وهو ظاهر نعم يمكن ان يقال النحويون جوزوا التاكيد لما له اجزاء يفترق حسا او
ولذا جوزوا اشتريت العبد كله وعلى هذا فتاكيد الجمع المحلى باللام يمكن ان يكون من هذا الباب ولو قيل الاجماع دليل على العموم
قبله قلنا على تقدير تسليمه يحتمل كونه مجازا او غيره مما استعمل فيه بالقرينة كما في الملائكة في الاية فانها علم بقرينة الاستثناء فلا يجدي
في اثبات المطلوب نعم يمكن ان يحسن التاكيد على وجه العموم كاطراده ثابت عرفا وهو يسلم المدعى ثم انكار تاكيد جمع القلة لا وجه له
لظهور عدم التفرقة بين ارباب العربية بل تاكيد النكرة فيما كان معلوم المقدار او موقتا كدرهم ودينار ويوم وشهر وحول بكل ونحوه
لا بالنفس والعين وهو الذي جوزه الكوفيون ولا ينافيه انكار البصريين لتقديم المثبت على النافي نعم في جمع القلة لا ينافي المدعى على
التحقيق فان افادة الاستغراق لبس منحوا من جمع الكثرة كما بين في محله عدم تصريحهم بالتفرقة وعموم صيغ الكل لهما وشمول ما
يقتضي العموم في الكثرة لهما من دون فرق ولمقتضى ولو قيل جمع القلة موضوع للثلاثة الى العشرة فكيف يفيد العموم قلنا هذا باطل لا
يابى على انه بعد دخول اللام يبطل الجمعية والعموم يوضع ثانيا كما مر فلا اشكال لعمار بالجواب عام من سيبويه مع ان قوله يكون
جمع السلامة من جموع القلة لو قلنا بصحة التمسك فمردود بقول غيره بكونها من جموع الكثرة لمجانسة بالشهرة **الخامس** انكار عمر لقوله
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله لما قاتل ابو بكر مانعي الزكوة فلم ينكر ابو بكر ولا غيره عليه مع كونهم من اهل اللسان بل على

ابو بكر الى فعلهم لا لانحصر وجوه علمه بعد الاغماض عن ان الناس ليس جمعا بل اسم جمع ان فهمهم يحتمل ان يكون من دليل الحكمة ومقام البيان
لو سلم لم يتم لاحتمال فهمهم استغراق الجماعات وجنسها وبه يتم الانكار والعدول عن ان العهد ولا عم الناس انا الانصار لما طلبوا الامامة
لانفسهم احتج عليهم ابو بكر بالنبوى الائمة من قريش فسلم الانصار منه فلولا الجمع للعموم لما ثبت والجواب ان السكوت لعله للخوف
مع انه معارض بان عمر اجابهم بانه لا يجتمع سيفان في غمد من دون تمسك منهم بالرواية على ان فهمهم يمكن ان يكون باعتبار ظهور
الجمع في المجموع عندهم كما هو احد الاقوال فيه فلا يتم الا على من سلم بطلانه والقول الثاني ان قولهم ما نتى بطال اقتضى جمعا من
الرجال غير مستغرق واللام افادت التعريف من اين جاء الاستغراق وانه يصح جمع الايل الكاتب مع انه ما جمع الكل والاصل الحقيقة فيكون
حقيقة فيما دون الاستغراق فلا يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك ولو كان للعموم لكان استعمالها في العهد مجازا انى اشترك ادهما ملا
الاصل ولكان قولنا رايت كل الناس او بعض الناس خطا لان الاول تكرير والثاني نقض ولكان قولنا فلان يلبس الثياب بمنزلة يلبس
كل ثياب فيقبه وهو ان فلان لا يلبس الثياب صادق ويحسن اطلاقه على كل احد اذ كل احد لا يلبس كل الثياب ومعلوم ان اهل اللغة
لا يستحسنون الاطلاق ذلك الا على من لا يلبس الا على شيا من الثياب فعلمنا ان قولنا فلان يلبس الثياب يفيد الجنس فنفيه يفيد نفى
الجنس اصلا فلذلك عم وكذا ينبغي ان يوصف كل احد بانه لا يباشر النساء لعدم مباشرته بجميع النساء والجواب عن الاول انه ليس دليلا
على العهد بل استفهام عن الدليل ومع ذلك فهو ان الدليل قد سبق بما لا مزيد عليه ويجب بانه لا منافاة بين التعريف والاستغراق
حصوما قد بينا انه متى حملت على بعض غير معين تنقض فلك الطاهر لتعريفه فلجهالة وافادة الحقيقة حصلت قبل اللام وفيه نظر وعن الثاني
انه استعمال مع القرينة بلا خلاف بعض الاواطلاق بدل عليه انه لو قيل يبغا الله الكتاب لم يفهم منه الا الاستغراق ولو قيل ان اللام في
موصول عند غير المازني لكونه وصفا فخارج عما كان فيه ومبني على مذهبه فلنا ليس كذلك فان اللام انما يكون في الوصف اسم
الموصول اذا كان بمعنى الحدوث واما اذا كان بمعنى الثبوت كما هنا فاللام فيه للتعريف وحكى بعضهم عليه الاتفاق وفيه الكفاية مع انا
لعمرنا عام كما ياتي وعن الثالث ان الاصل يبغا اذا لم يثبت خلافه بالدليل وقد ثبت والعهد مجاز لئلا تكون حقيقة في الاستغراق
توقف فهمه على القرينة وعن الرابع ان التاكيد والتخصيص شائعان فلا خطأ كان الاولى نقض ولا تكرير مع ان في النقض ما مر لو اريد به نقض
دلالة الجمع لا محل الحكم وعن الخامس ان المثبت استعمال مع القرينة ولا كلام فيه كما ان المنفي نفى كل ثياب وهو سلب جزئي بنفسه لا انه يمكن
معه صدق السلب الكلي فيحمل عليه فيما عهد منه ذلك ثم ان المقصود من العموم فلهو المعروف منه هو المشهور الا ان من علماء المعاني
من قال عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع عن البعض ان عمومه باعتبار الجماعات تدعى ان المفهوم منه الجموع والكل بمعزل عن التحقيق
فان الاولى في المثنى فانه عمومه باعتبار الزواج وكذا في الجمع اذا كان نكرة في سياق النفي واما اذا كان معرفا باللام فعمومه مثل الافراد ومو
استغراق افرادي يدل عليه من التبادر واطراد تاكيده بما يفيد الاستغراق الافرادي وحصره والاستقراء مع انه لولاه لا التثنية عند اهل

اللغة

في بيان ان الجمع المعرف باللام حقيقة في العموم مجاز في العهد

اللغة لكنت ولما الاحتراز فربعدان بامر مع لو وجوح الواحد والاثنين والتكرار في مفهوم على الاطلاق مما فان الثلثة مثلا رجال فيبدو
فيه بعضها ومع الاربعة وهكذا وكذا الاربعة وغيرها من المراتب بالنسبة الى ما فوقها وهو هلا فيما انهم منه فا فطلاق للثالث الاستعمال
وجوابه قد مر الثانية تنبيهات الاول هل الجمع المعرف حقيقة في الاستغراق مجاز في العهد ومشترك بينهما قولان لما للنهاية ونفي عند
العهد في المحصول لا افتقار الحمل عليه الى القرينة فضلا عن التبادر مع انه لو كان مشتركا لزم فهمهما عند الاطلاق وايضا ثبت كونه للاستغراق
معنى حقيقيا له فكون العهد مجازا اولى لكن يمكن ان يقال ان وضع الجمع للاستغراق وضع تركيبي بخلاف وضع العهد فانه لمعنى ان اللام
موضوعة للاشارة الى مدخولها وهو هنا المعهود والعهد قرينة على عدم ارادة الوضع النوعي التركيبي فيفهم من اللفظ المعنى ويتبادر
ليس فهم العهد من القرينة ولذا لا ينتقل الى العلاقة فالاظهر هو القول الثاني وهو اختيار المحقق والسيرطي بل قال التفتازاني ايضا يمكن
ان يقال لا كلام في كون العهد معنى حقيقيا لها وانما الكلام في غيره الثاني لا فرق فيما مر في الجمع المعرف باللام والاضافة بين ما كان
جمع قلة او كثرة وجمع تكسير او سلامة لشمول ما مر من الادلة للجميع مع بطلان الفرق بينها لا دليل في المدلول كما ياتي الثالث هل يحق
ما مر في الجمع المحلى باللام بما كان محلى بحرف التعريف ونحوه ما كان معرفا بالاسم الموصول ظاهر اكثر العلماء انه تحصلها بالاول الا ان
الاظهر الثاني لجريان ما مر من الادلة فيه الرابع ان المعهد هل يتحقق في سبق الذكر في كلام السائل ايضا كما اذا كان في كلام واحد بالسمع والعقل
الاظهر الاول لعلة المفهوم عرفا مثلا ان البعض الناس فظاهر ما لثاني ولا يبنا في هذا ما ياتي من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فان
المقصود منه انه بخصوص السبب لا يخصص العموم فتامل الخامس هل يكفي في العهد علم القرينة عليه او لا بد من القرينة على عدمه الاظهر
الاول وعليه هل حكم الغائبين من قرينة صادقة عن العهد او ما يدل على عدمه وجهان صحح بخاتمها بعضهم لكن الظاهر الاول نعم
يعتبر الظن بعلمه عند المخاطبين ومنها النكرة المنفية وهو ما لا ريب فيه فضلا في افادتها العموم في الجملة وما يدل عليه التبادر واطراد
الاستثناء والشافعي عرفا قطعا بين لا رجل في الدار اذا كان فيها رجلان او ازيد وبين ما رايت احدا وقد ادعى العلامة الحيرة في التبادر
كلمة التوحيد والاجماع من العلماء على الحكم بتحريم نكاح كل امة وكل خالة للنبوية لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها تحريم قتل كل صيد
ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ونحو ذلك في الجميع نظر وقال البيضاوي ان العموم اما ان يثبت للفظ بنفسه من غير قرينة او مع قرينة في الاثبات
كالجمع المحلى باللام والمضاف جمعا او اسم الجنس مفردا او مع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه وفيه نظر بل المدار على عدم القرينة على الخلاف في
كتابة المدلولات الحقيقية واللوازم التي لا ينفك ارادتها عن ارادتها لكن وقع الخلاف فيها في مواضع منها ان دلالتها على العموم
هل هو بالوضع والمطابقة كما هو قول الاكثر او بطريق اللزوم كما هو للباغنوي وعن الحنفية قولان الاول ان نفى الفرد المنتشر او نفى
الطبيعة من حيث هي يقتضي بوجهين احدهما نفيه بالكلية وثانيهما نفيه في الجملة والمتبادر من النكرة في سياق النفي هو الاول فهو العموم
ويرد عليه ان نفى الفرد المنتشر والطبيعة غير الاستغراق ولذا لا يصح حمل الاستغراق عليه بل لا يستلزم ارادته لتحقق العقلة عن

في افادة النكرة المنفية العموم

في بيان ان دلالة النكرة على العموم بالوضع او بالعقل

في بيان ان النفي تمام وطرو المشتبهين بلبس وليس لتعميم العموم

الثاني عند ارادة الاول نعم لا نسلم ان لو ادا اعتقاده ولو سلم اسلم ان الارادة لا يقطع فيما كان بصدده نعم لو تم التبادر عرفا الفهم من دون الانتقال كما هو غير بعيد يلزم ان يكون حقيقة بالوضع الهيئي ولو اثبت ذلك في العرف ثبت في اللغة وتمام بان ما اللغوي الاصلي ومع ذلك الخطب سهل بعد ثبوت الدلالة في الجملة ولا سيما في الخطابات الشرعية ومنهم من بنى على هذا الخلاف التخصيص بالنية فصحح بالاول دون الثاني فلو نوى مسلم البيع ولعله مبني على ان دلالتها ان كانت بالوضع يقبل التخصيص فلم يجاوز ويكفي فيه النية واما لو كانت بالالتزام فالدلالة قهرية غير منفكة فلا يؤثر فيها النية وفيه نظر ومنها انهم اختلفوا في ان المنفي بما ولا المشبهتين بليس وليس في انها هل يفيد العموم او لا ولا الاظهر الاول للملازمة نعم دلالة التركيب كدلالة لا التي ينفى بها الجنس فان الاول ظاهر لاحتمال ارادة الواحد بصفة الوحدة فيعتبر الواحد من حيث هو واحد فالمنفي ليس الا الواحد بما هو واحد فيصح ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان او اكثر والثاني نص كما لو دخل على النكرة من كلما اتى من بعل ولا فرق فيما بين المفرد والتثنية والجمع حتى في الصيغة والظهور بعموم الدليل الا ان عموم كل بحسبه ولا يبعد النفي والنفي معا باشتراك التاني النكرة وتناملها ولا يبني ما لم ولن غير هاهنا كلما اذا كان الحكم على جهة عموم السلب لا سلب العموم كقوله لنا لم يقم كل احد وجهه ظاهر ومثل النكرة المنفية النكرة في سياق الاستفهام واما النكرة في سياق الامر والشرط والخبر والموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد من افراد تلك النكرة كما اذا قيل لا تجالس الا رجلا عالما فلا تفيد العموم لان النكرة موضوعة للفرد المنتشر وهو غير الاستغراق قطعا والاحكام المذكورة لا تسلبه كما هو ظاهر مع كونه خارجا عما كان بصدده والوضع الهيئي مدفوع بالاصل فلا نعم ربما عمت بقرينة حاجة كدليل الحكمة ولا منافاة في بعض المواضع خارج عما كنا فيه لكونه بالقرينة لا بالوضع ومع ذلك عمومها اطلاقي لا لغوي لعدم اقتضاء بها فيدعى ذلك خلافا لبعضهم بل الاكثر كما في المحصول في الامر مطلقا والخبر مانخرج من عهدته بفعل ابهما كان فطولا انها للعموم لما كان كذلك وفيه نظر لا نسلم انه يفيد من العموم البدلي فهو مسلم وليس الكلام فيه بل في العموم اللغوي لا يثبت منه ويحتمل تنزيل كلامه عليه وقيل هذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه وفيه نظر ولجماعة في الشرط وقد تردد من فرع في التمهيد وغيره فرعا وهو ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما ومثله ما لو قال ان كان في بطنها ذكر فله الف او انثى فانه يحتمل استحقاق كل منهما الالف والمائة لصدق الاسم في كل منهما او ما عاما العموم وفيه ثالث استحقاقهما لهما لطبيعة بناء على كون الموصي له متوالها لان النكرة هنا غير عامة فيتخير الوارث في التعيين كما في كلام ما هي ولو ولدت في هذا المثال ذكرا وانثى فلكل منهما ما عين له على القولين لتحقق المعنى له وفيه ان مقتضى العموم واصالة الا ما ذكر فلا وجه فلا من تعليله بانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما غير مرتبط بالوضع بل منافاته للتتبع في الموصوفة بصفة عامة بالمعنى الاستغراقي كما في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع

فائدة في بيان ان العام من وجه هل يفيد العموم من جميع الوجوه ام لا

ان الاول وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة لتعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر بانه مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فعم الحكم بعموم علته والجواب عن الاول انه استعمال داعم ومع ذلك مقرون بالقرينة فهو وورد كل من الايتين في معرض التعليل وعن الثاني بان التوصيف غير مانع لكون التنوين للتمكن لا للتنكير فيفيد استغراق الجنس فلذا لا ينافي التعدد ثم النكرة هل هي ظاهرة في العموم

~~عند المتكلم انهم عند المخاطب لا بل ظاهرة في المبهم الجزء من التقييد فيكون بالنظر الى العلم لا نه يتشمل الاظهر الثاني ثم هل ظاهرة في المعين عند المتكلم انهم عند المخاطب لا بل ظاهرة~~

في الابهام مطلقا الظاهر الثاني

تذنيب الاول هل العلم من وجه لكن نفانا ولكن مكانا ومن شخصا عام من جميع الوجوه او لا بل يختص بتلك الجهة ومن غيرها مطلق الاظهر الثاني ومن الناس من قال عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع وهو المحكي عن السمعاني في القواطع وعن جماعة من متاخريهم انه مطلق باعتبار الاحوال والازمنة والبقاع لنا ان الاصل في التي تفيا ما لا اكتفاء بورود الثبوت فكلما وقع الشك في حد ونهاية فعند الاصل نفي كل ما شك فيه اثبات العموم من جهة لا ازيد فالاصل في غيره نفي الوضع مثلا متى لم يدل الا على عموم الازمان فالحكم في غيرها بخروج عن الوضع من غير حجة وهكذا غيره بل عموم وضع العمومات مقطوع الفساد انما الكلام في الاستلزام وظاهر انه لا ملازمة عقلا ولا لغة ولا عرفا فان حكم القتل اذا تعلق بالمشركين مثلا فعمومها باعتبار الافراد لا يستلزم عمومها باعتبار الاحوال بل الاحوال انما هي ملحوظة من اطلاق الحكم فيدخل الشائع منها ويخرج النادر ولان لو قيل اقتلوا المشركين فانما يعم باعتبار الاشخاص لا الاحوال كالهدنة والامان من اهل الاسلام ونحوها بل مطلق من تلك الجهات والاعتبارات وايضا يصح سلب العموم عن كل من غير جهة عمومه ولا يلزم من ذلك انه لا يعمل بعام في هذه الازمنة لانه قد عمل بها في زمن ما والمطلق يكتفي بالعمل به في صورة كما توهم لان العموم معتبر بالنسبة الى كل مكلف ولو باشتراك التكليف نعم الاطلاق والعموم بالنسبة الى كل مكلف لا بالنسبة الى مكلف ما واحيانا اذا تتبع لصد موارد العمومات لا يعم العموم الا في الجهة الخاصة ومما يتفرع عليه خروج النادر من الاحوال وعلى القدح في خروج الاكثر ونحوها في الجهة الغير العامة مما لا يجوز في العام ويجوز في المطلق المحتاج بخلاف القول الاخر

في بيان ان صيغ العموم تشمل الافراد الشائعة والنادرة معا

الثاني ان صيغ العموم تشمل الافراد الشائعة والنادرة لان ذلك هو المفهوم عرفا منها لا طراد الاستثناء بالنسبة اليهما وصح الا سلبها حقيقة عن الافراد النادرة والتكذيب بسبب خروج الافراد النادرة للشك اما الجزم على مع الاستغراق لكن قال في التمهيد اطلاق الاصوليين يقتضي ان الفرد النادر يدخل في العموم وصحح بعضهم بعدم دخوله وفي جمع الجوامع الصحيح دخول النادرة وغير المقصودة في العام وقال الشارح ونعم لما صنفا للشيخ ابا اسحق الشيرازي حكى فيه خلافا فان لم اجد في كتبه وقد يوجد في كلام الاصوليين اضطراب

في بيان ان النادر داخل في المطلقات

فيه يمكن ان يوجد منه الخلاف وكذا في كلام الفقهاء ولهذا اختلفوا في المسابقة على الفيل على وجهين اصحهما نعم لقوله لا سبق الا في خف وحافر والثاني لا لانه نادر عند المخاطبين وتحقق الفرع نظر والحق ما اخترناه لما عرفت ويتحقق الثاني في المطلقات لاحتمال ارادة من

الا ما كان في غاية الندرة ومنهم من صرح بعضهم بالتوقف واخرجه من الدخول وظاهر طريقة السيد يقتضي دخوله والوسط اوسط لعدم
منافاته العموم مع ما عدم خطوره بالبال الا ترى انه لو قيل لحوم حلق اللحى لا يفهم منه اللحية المراة التي تبرز لذلك ومن وعدم عدم دخول اللغة
والهيبة في عموم الاكتساب هذا واما المطلق فانه لا يعم الافراد النادرة عند المشهور خلافا للسيد فانه لا يفرق بينها وبين الافراد الشائعة
في حمل المطلقات عليها وللاول امور منها ان المطلقات صارت حقايق عرفية فيما لا يعم الافراد النادرة واستشكل بان استعمالها
في الاعم حقيقة وليس من المجاز في شيء ولذا لو وقع التصريح بالعموم كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي غير معدول به عن معناه الاصلي ولا
مراعا فيه وجود العلاقة بينه وبين غيره كما هو شان المجاز نادر وبالجملة فالتبادر الذي هو من علامات الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ
نفسه من دون التفات الى ما هو خارج عنه كالكثرة والشهرة وغيرها واما التبادر الاطلاقي الحاصل بالاسباب الخارجة من اللفظ فليس
من امارات الحقيقة ومنها كون المجازات مشهورة في ذلك وهو الاوفق بالاصول ومنها كونها مشتركة بينه وبين المعاني اللغوية التي
تعم الافراد النادرة الا انها في الاول اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعاني ويشكل بان من لوازمهم المعنيين
وان قلنا يكون للمطلق الطارئ نظرا الى الشهرة مع انه لا يفهم غيره وكيف كان الذي يقوى عندي عدم ظهوره غير الشائع منها وعلى الاخير
يمكن ان يكون الحمل على الافراد الشائعة من باب تقديم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة وتقديم المشترك المشهور على غير المشهور ومن باب
تيقن الارادة والشك في غيرها الا انه ضعيف فان المفهوم في العرف من الاطلاق انما هو ما لا يخرج عن الافراد الشائعة دون غيره ومثل المطلق
النكرة في الاثبات فانه عام ويتفرع على هذا الفرق بين الاطلاق لا ينصرف الى وجوه مهمات في العقود فلو وكله في البيع والطلق تعين ثمن المثل ونقد
البلد الغالب بخلاف ما لو وكله في البيع والطلق فيصح فيه باي نقد اراد وكيف شاء فانه لا يختص بما ذكر وكذا في اجارة الذي يطلق فانه يجز
افراشه وكذا الالتحاف به وكذا ابتذاله اذا كان من ثياب التجمل بخلاف ما لو اذن بالعموم وكذا في اجارة الارض لوجوها التي اعتيد لطلق فانه لا يجوز
للغرس بخلاف ما لو كان على صيغة العموم **الثالث** لا فرق في العموم بين المجاز والحقيقة فلو حمل اللام على الجمع المستعمل في معناه المجازي او كانت
النكرة في سياق النفي مجازا او مدخول كل ونحوها افاد العموم لعموم الدليل فانه لا يفرق في العرف بينهما ونحن بعض الحنفية الفرق معللا بان المجاز
خلاف الاصل فيقتصر به على الضرورة وفرع بالطواف بالبيت صلاة وفيه نظر **الرابع** ضمائر العمومات كسائر الاشارة الى الجمع اليهما تابعة لها
في العموم نحو ضلوا لا يفيد العموم فان ضمير الجمع انما يحتاج الى المرجع الذي يكون جمعا لما العموم فلا **الخامس** ان اذا اجمعا بصيغة جمع
افاد العموم فيهم لان السيد اذا امر غلمانه بفعله فقعدوا استحق من تخلف منهم عن القيام الذم ولولا العموم لما كان كذلك ولا يجوز استفادة ذلك من
القرينة لانها ان كانت من افادة الصيغة بنفسها لم ولذا كانت من موارضها ونظيرها وغير نظر فلان صيغة الجمع ليس جمعا مشتركا بين العموم
وغيره ولا حقيقة في العموم بل هو موضوع للخصوصيات الجمعية المطلقة فاستعماله في كل حقيقة لكن استعماله في كل خصوصية بالقرينة لا يلزم
زمن تجردها وفي معه انه لو ظهر عندها لا يفيد عموما **السادس** اختلفوا في اسم الجنس المفرد المعرف على اقوال ثالثها انما في المعالم من انه لا مجال كان

افادة العموم

فيه فوائد شريفة

في بيان ان المفرد المعرف هل يفيد العموم ام لا

افادة العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم وظاهره
الاشتراك ورابعها الفرق بين ما لا يتميز الواحد منه عن الجنس بالتاء وما يتميز فيفيد العموم في الثاني دون الاول كما عن امام الحرمين وخامسها
الفرق بينهما مع الحاقه ما يقبل التوصيف بالوحدة وعدمه كالدينار والذهب به فانه يصح ان يقال الدينار الواحد ولا يقال الذهب الواحد كما عن
الغزالي بناء على اقتضاء مدخول اللام الاستغراق فانه اسم الجنس ولا يدل الا على الطبيعة واللام حقيقة فيه وفي الاشارة والاول الاشتراك او المجاز
المخالف للاصل والوضع الهيئي خلاف الاصل مع ان الشك في حدوثه يكفي في نفيه وحصول الامتثال بالفرد مع الاقربية وعدم اطراد الاستغراق
فيكون حقيقة في غير العموم ولو كان حقيقة فيه لزم الاشتراك والمجاز والاول منهما من ان دلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد
معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم باطل قطعا فان المصرح به الاكثر قال الاكثر المشهور في كتب البيان والاصول كالمختصر ان معنى اداة
التعريف ينحصر في العهد والحقيقة والاستغراق انما هو من مقام الخطابية وعلى هذا لم يبق فيما يحتمل كونه حقيقة الا العهد والجنس ومجرد
الاشارة الى مدخولها اما الاول فظاهر ان هو مخصوص بمقتضى القرينة لا يكون حقيقة واما الثاني فيكون غير مناف للمدعى كما يفهم
ظاهرا من المفهوم من اسم الجنس المفرد المعرف لا يكون جنسيا بل المفهوم منه معنى جنسي واحد وهو ناش من مدخولها فان المدخول اسم
غير منون وقد ادعى السكاكي ان المصدر العاري عن التنوين حقيقة في الجنس ولا قائل بالفصل مع ان المفهوم منه عرفا لم يبق للام فيما يحتمل كونه حقيقة
الا الاشارة الى مدخولها بمعنى كونه مدلولها فالخصوصيات مستفادة من مدلولها ولا يفيد العموم بنفسه وايضا لو كان حقيقة في العموم لما
صح عرفا ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء كما يأتي مع ان صحتها قطعا بل اهلها فانه اذا استعمل
فيه ليس منه الاستعمال في العموم كما يجاز امر بل اما المجاز من غير او حقيقة على الاول فاما ان لا يكون ذلك الغير حقيقة فهو باطل قطعا لمخالفته لما هنا
حيث لم يعد ذلك منه كما مع كثرة اهتمامهم في تحصيله وقد سلم فيها الحماهو نادر مع شيوع هذا او يكون حقيقة فيثبت المطلوب وهو يبني
انه يصح ان يقال لو كان للعموم لم يعن كل الخبز وشربت الماء باعتبار الكل وشربنا قليلا ولصح تكرره والثاني باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
فانه لو كان للعموم لما صح مثله لا حقيقة ولا مجازا اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم وجود العلاقة مع العموم كما يأتي ويكون مجازا في غيره لا
يكون حقيقة باطل لما تقدم نعم يتم الجميع لو قيل يكون حقيقة في العموم فلا بد من ان ما لو قيل بحقيقة فيه وفي الجنس والعهد او في احدهما الا انه في الاول
اشهر ويحمل الشهرة قرينة معينة له فان وقع على اوله انما ما ينتقد له كما ان الحج لا تحتاج الى دخول جميع المياه قرينة على عدم العموم فلا ينبغي هذا واستدل
له ايضا بانه لو كان للعموم مجازا تصحيح تاكيده بالجمع والتالي باطل فانه لا يجيء بها آتى الفقيه انفسهم ولا جاءني الفقيه الفضلاء وبانه لو قال الى ماله
ليس القوي بهوى شربت الماء لا يتبادر الى الفهم الاستغراق وبان المطلق انما يدل على الماهية وهي كما توجد مع العموم توجد مع الخصوص فلا دلالة للفظ
على العموم وبان البيع من حيث هو هو معنى من مفهوم هذا البيع فحل هذا البيع لا يستلزم حلية فلو كان للعموم لم يثبت حلية كل بيع وهو معلوم البطلان
لا يقال المطلق انما يفيد العموم لو جرى عن لفظ التعيين لو انه مقتضى العموم لكن لفظ التعيين يقتضي خصوصه لانا نقول العهد لا مدخل له في

لثانية وفيه نظر لانه مشروط لا مؤثر ولا نسلم ان عدم الشرط حينئذ ينافي العموم ولا اصل عدم النقاض وهو الجواب عن الثاني ويرد على الاول انه لو
والتاكيد للشيء انما جهة رقيقة فيمكن ان يكون عدم الجواز للمشاكلة اللفظية ونحوها فلذا يرد التاكيد بالجمع ولا يصح التاكيد والتوصيف
في النكرة المنفية مع انه لا يصح فلا يتم بها المدعى وما قيل التاكيد والوصف ينبغي ان يطابق معنى الجملة لفظا وما يرده مما استشهد له بانه لو سمي
رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاءني العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمي جملة من الناس بالعالم فيقال جاء العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال
جاء العالم الفاضل لا شاهد فيه لحصول المشاكلة فيما يجوزه وعدمه فيما نفاه وعلى الثالث عدم التبادر لاشتماله على القرينة المنافية له عرفا
قطعا وعلى الرابع ان المفرد المحلى باللام عند الخصم ليس مطلقا فلا يكون مسلما عنده ولا انه يكون مصادرة فلا يتم المدعى وعلى الخامس
ان ملحوظ الهيئة البيع ليس عاما ولا فيه الطبيعة والشائع فيه انما هو لفظ البيع بعد تخلف فيه مدلوله فانه هل هو
الطبيعة او العموم فاحدهما اعم لكن تحليله هذا البيع لا يشمل مرحلية كل بيع فلا يفيد العموم فلا يدعى وما ذكره من ان المطلق انما يفيد العموم
لو تعرى عن الحكم ليس كذلك بل المطلق من حيث هو لا يفيد العموم فان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعموم هو المستغرق واحدهما غير الاخر وليه
فيل يعلق الحكم بالطبيعة يستلزم العموم لعدم انفكاكها عن فرد فلما قلنا هو كلام اخر غير ما كنا فيه ومع ذلك غير مسلم الانما الصلاة هم الفرد
والكلي والحكم للاصل هنا الثبوت خلافه فاما الثاني بين البيع المعين والعموم ظاهر بعدما لا يخفى فالقول بالعموم مطلقا التبادر واستدلال
السلف وجواز الاستثناء وتاكيده بما يؤكد العموم وتوصيفه بما يوصف به كقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واشعار العلية
نظر الى ترتب الحكم على الوصف وعدم القول بالفصل بينه وبين الجمع المعرف مع ثبوت عمومه وان اللام للتعريف وليس لتعريف الماهية لحصوله
باصل الاسم ولا الواحد بعينه لعدمه ولا لان اللفظ عليه ولا البعض لانه الخصوص لعدم الاولوية فيكون للجميع والجواب عن الاول كونه
وهما ويظهر وجهه مما مر في حجج المخالف عن الثاني انه لم يثبت من الاستدلال الا بالعلية اذ ربما يقصد الحجية ونحوها وهو غير مجد نعم
مقتضى الاطلاق سقوط الخطاب باتيان فرد كما ياتي الا ان العموم هنا بالخارج لورود في ناسبين الفاعلة ونحوه بل هو خارج عن
المتنازع فيه لا قاتل لكل عليه مع انه او كان مبنيا على الخلاف لما احتاجوا في الفرع وسبب احتجاجهم في الاصل مع انه ليس كذلك قطعا بل
مرجحة وكيف كان فمردود بان هذا اذا كان استنادهم باللفظ من حيث هو فلم نجد الاجماع ولا ما هو مقطوع به فلا ينفع احتمال الظاهر
في كونه لوضع يكون باجتهادهم فلا يكون حجة على غيرهم وعن الثالث بجواز الاستثناء لا يقتضي افادة العموم بنفسه لاحتمال كون الجواز
بالقرينة وهو هنا الاستثناء نعم لو كان مطردا لينفع الا انه هنا في محل منع ظاهر الا ترى انه لا يقال الرجل في هذا البلد الا زيدا وعمرا وبكرا
للجواب عن الرابع والخامس وعدم التحري بما مر من قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض مجاز وعن السادس بان الاشعار
ليس بحجة سلمنا ما هذه شيء لا يرتبط بالمدعى وعن السابع بعدم ثبوت عدم القول بالفصل بل المفصل كثير وعن الثامن باختيار الشق
الاول وما ذكره من حصول التعريف باصل الاسم ان اريد من التعريف تعريفنا الشيء بذاته من دون ملاحظة المعهودية بين المتكلم والمخاطب

حصوله قبل التعريف حق لكن الحاصل بالتعريف ليس هذا وانما يلتمس المعهودية المذكورة فلم تكن حاصلة بل هي انما حصلت بالتعريف فما
حصل به لم يكن حاصلا وما كان حاصلا لم يحصل به فلم يثبت الاولوية الجميع وبالجملة اللام للاشارة الى مدخوله وهو لم يكن حاصلا باصل الاسم
فلا اشكال والاسم الجنس المفرد الغير المنون ظاهر في الجنس كما ان بدخول اللام يحصل الاشارة الى الجنس فالجنس ولذا العموم واجيب تارة
بان المنكر يفيد واحدا من الجنس غير معين واللام دلت على عدم ارادة الوحدة والكثرة ولحق بانه لام الجنس يفيد تعيين الماهية والماهية
لا تقتضي الكلية ونظر فيه بان تعيين الماهية قد استفيد من المنكر وفي الجمع نظر وللقول الثالث عدم تبادر العموم ولا دلالة التعريف
على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم وقد عرفت دفعه وبطلان ما ادعى من عدم ظهور الخلاف ولسابه
الاقوال ليس ما يعتد به مزيد بيان ويتفرع على تقدير الاشتراك التوقف والعمل بمقتضى الاصول العملية الا ان يرجح احد المعاني بوجود ما
بما لا يمكن عنده الا انه يمكن ان يقال لو تردد بين العهد الخارجي وغيره يتقدم الثاني مع عدم تقدم ذكره ويتعهد به فان العهد مشروط
به فمع عدم حصوله يعرف الخير ومع وجوده يتعين هذا البعد واذا تردد بين الاستغراق والجنس والعهد الذهني يقدم الاول لكونه
اشيع واشهر فبالشهرة يتقدم ولو تردد بين الاولين توقف لعدم ظهور رجحان احدهما على الاخر ويرجع الى الاصول فلو كان الحكم امر احتمل
ان يكتفي بواحد من الافراد الشائعة دون غيرها لاصالة البراءة عن الزائد والاظهر وجوب الاتيان بالجميع لاستصحاب الاشتغال بالتكليف
وان اصل الاتيان في المكلف به لا يحصل البراءة عن الزائد والاظهر وجوب الاتيان بالجميع فلو كان البلد عالم بالمراد جميع الافراد الشائعة
دون النادرة للشك في الشمول النادر ولو كان نهيا على تقدير الجنسية يفيد العموم على تقدير العموم فيفيد سلب العموم والاحتياط فيه لا
كالامر تماما ومثل النهي النفي والاستحباب كالوجوب والكراهة كالحرمة وعلى تقدير كونه حقيقة في الاستغراق خاصة يحمل عليه اذا كان مجردا عن
القرينة ومعها يحمل على ما تقتضيه ولو احتمل الاستغراق لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يخرج عنها الا بصارف عنها والفرض عدم ثبوته
ومثله الحكم على تقدير المختار بالنظر الى الجنسي يتعين حمله عليه الا مع القرينة الصارفة عنه وعليه يكتفي في الحكم لو كان امرا بواحد على الافراد
الشائعة ويفرق بينهما بانقطاع الامر باتيان فرد منها على الثاني فانه يحكم باتيان جميع الافراد الشائعة لما لو كان نهيا فقضاؤه عموم الطبيعة
نعم الحكم الافراد الشائعة والنادرة ولو تردد بين الاستغراق والعهد الذهني والخارجي كما مر فان القول الحق من ان افادة التعريف للمعرف بالعموم
العموم انما هو مع عدم تساوي احتمالي العهد والجنس والا فالعهد اظهر كما ذكره الاكثر ولا يتساوي الاحتمالان الا مع تقدم امر يرجع اليه
كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول نعم نظر اما اولا فلانه مع عدم تساوي الاحتمال يتعين الظاهر سواء كان هو الجنس او العهد الا انه ما
لفظية ولا لم يرده واما ثانيا فلانه مع التساوي يتعين حمله على الاستغراق لو تردد بينه وبين العهد الخارجي لما مر بل مطلقا ولو تردد بينه وبين
العهد الذهني لغلبة الاستغراق وشيوعه بالاضافة اليه واما ثالثا فلان الحكم بالتساوي مع تقدم امر يرجع اليه غير ظاهر ولا
سيما اذا كان الكلام للتقييد لا للتمثيل عجيب فانه على هذا الظاهر في العهد للتبادر وحصول شرطه فاين التساوي ومثل المثال الذي ذكره ومع

في بيان ما يتفرع على المسألة بحسب العمل وفيه حكم ما لو تعارض كل من الجنس والاستغراق والعهد وتفصيله مع الاخير

جميع ذلك لا يتم هذا بحسب اللغة فانكون اللام للجنس لا يقتضي الاستغراق لغة ولو كان كل ما هو اعم من اللغة والشرع لكان الفساد اظهر وبما
مر تبين ما فيما في التمهيد من انه اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة مما زاد ولان تقدمه
قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما اذا حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه ولو حمل على العموم لم يحنث ومنها ما اذا حلف لا ياكل
البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اما اذا كان عليه الا مقيدا ومنها الحالف
لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق فانه لو كان الحالف عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب حمل الامر على الاول النافي
فانه على العكس مضافا الى ان اصالة البراءة لا تصلح ان تجعل قرينة لحمل اللفظ على احد المعنيين وهو ظاهر مع انه لا يناسب نفي الزائد بالاصل
على تقدير الجنسية فانه على تقديرها يقطع الامر باتيان فرد من الجنس فلا زيادة حتى يقطع بالمناسب من هو لاشتغال الذمة بالحكم
باليقين يقتضي حصول البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا بالاتيان بالمعهود فانه لو اتى بغيره لم يبرأ ذمته سواء كان المتعلق الجنس او المعهود بخلاف
ما لو اختار فرد الغير فانه يبرأ ذمته على تقديره وعلى تقديري ومع عدم العين عن الجميع لا يقتضي التعليل بالاصل الكلية بل هو حينئذ تم فيما كان الحكم
الوجوب بل لا يتم مطلقا لو قيل بان ارادة الجنس لا ينافي ارادة فرد منه حقيقة فحينئذ لا يتم جاعل البراءة في نفي الجنس لاحتمال المذكور لتردد الامر بين
ارادة المعهود او فرد ولو من الجنس الا ان فيه نظرا وايضا تعليل الثاني لا يتم فان المقصود من التقدم لو كان ما يقتضي العهد فلا يحتمل غيره
ويتعين حمله على المعهود والا فيقتضي على ما هو الحق من كون اللام للاشارة ومدخولها الطبيعة حمله على الطبيعة وعدم الاكتفاء في الحمل
على المعهود بالاحتمال فان الحقيقة لا يصرف عنها بالاحتمال بل بظهور الصارف وليس فليس بل على تقدير الاشتراك لا يتم على انه لا يمكن التردد
بين الجنس والعموم والعهد مطلقا فانه بتقدمه ما يبهمه تتبعا يتعين تقدمه لا يحتمل العدم بتحقق شرطه وايضا ما ذكره من الفروع لا ينطبق على
العنوان كالتعليلات المذكورة فيها فان في اولها البيان انما معهود بالقرينة على عدم وجوب الشرب وكذا لا يكون المدار على وجود معين منه
بل اي فرد كان مما يتعارف شربه يحمل فيه اللام في الثاني والثالث ليس من العهد في شيء بل للجنس الا ان مدار الفرعين على انصراف الاطلاق
منصرفا الى الشايع الا انه ليس مما كان بصدده وهو في نهاية الوضوح وايضا اصل البراءة في الاول على خلاف مطلوبه فان مقتضاها العموم لا
يظهر على تعميم العهد نعم في الاخيرين يوافق مطلوبه هذا وذكر الفرعين الاخيرين في محل الحمل على العهد فيما لم يكن بالمعهود مع
مع احتمال العهد وغيره **بقي امور الاول** انه على تقدير عدم افادة المفرد المعرف العموم لا يظهر خلاف بينهم في حمله على العموم في الجملة وذكر
بعض الافاضل من يرى جواز تعلق الاحكام بالطبايع لانه كونه حقيقة في تعريف الجنس فالحكم انما تعلق بالطبيعة من حيث هي المرفوعة
انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها بسبب الاتحاد ويشكل بان تعلق الحكم بالطبيعة لا يستلزم تعلقه بفرد ما كان
لتعلق حكم الفرد مع الطبيعة وعدم سريانه كحكم المتعلق بها اليها كما في الاجزاء من المرآة والانسان نوع ومنه اللام الداخل على المعرف
نعم يمكن ان يقال هو المتبادر عرفا لكونه هو المتعارف الشايع ويندرج لولاه لما افاد فائدة يعتد بها عرفا فانا في تحليل

في بيان افادة المفرد المعرف العموم بحسب الحكمة

الطبيعة

الطبيعة في الجملة لا فائدة يعتد بها لاحتمال تخلف الحكم في جميع الافراد او اكثرها او ما يساويه غيره فيتعين حمله على العموم لو دفع مقام البيان
في كلام الشارع ونحوه وايضا مما يدل على عمومه مثلا ولو فيما استقرأ الكتاب والسنة وتتبع اهل البيت فانه لولا ظهوره العموم لانتفى
سؤال من المخاطبين والرواة مع انهم لم يسألوا عما يوذن بالاجمال اللفظ مع كثرة عجائبه وشدة حاجتهم بالمقام المقتضي للسؤال القطعا وهو مما بعض
العلم قال في المعالم اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فانه قرينة حالية تدل على الاستغراق فلم يكن ذلك بالنظر الى الحكمة وبعضهم قال
بان الطبيعة لا يمكن تعلق الحكم بها لانها امر ذهني يكون مرادا بالقرينة فلا فائدة في ارادته فربما التزم الاعراب بالجهل بمعنى ارادة الا
ستغراق وفيه نظر على جميع التقادير هذا العموم لو كان في الاثبات لا يخرج عن الافراد الشايعة فتلك يتخلف الحكم في الامر وغيره فهي
الاول يقطع التكليف باتيان فرد منه فلا غيره كالو كان البلعة مثلا فانه لا يرتفع بادنكابة فرد منه وهذا الاحتلاف في لو انه الامر
واما لو كان في النفي او النهي فظاهر في العموم اللغوي **الثاني** ان لام التعريف هل يكون في العهد والاستغراق حقيقة اقوال ثالثها
الفرق بينهما بكونها في الثاني حقيقة دون الاول ومجاز ورابعها العكس والاظهر كونها حقيقة في الاشارة الى مدخولها وتعيينه في
ذهن السامع كاملا ولولاه لزم المجاز او الاشتراك وهما خلاف الاصل ولو قيل افتقارها الى القرينة يكشف عن كونها معنيين مجازيين قلنا كلا
بل القرينة لتعيين المراد من المدخول لا لفهم معنى اللام بل معناها الاشارة من غير فرق بين الموارد وانما الفرق في المشار اليه كما تقدم
المعهود لا كان تحقق العهد لا لكونه قرينة على دلالة اللام على مدلولها فان اللام موضوعة بالوضع العام للاشارة الخصوصيات المدخولها
قيل والذي يرجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس في يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق
لا بد له في اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية لو يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر
وغيره مما سنذكر سيما اصالة عدم ارادة الفرد ويرجح ما ذكرناه فيه نظر فان التبادر في تعريف الجنس اعم من المدعي فان المسلم بل المعهود منه
انما هو في المفرد والمدخول مع قطع النظر عن الخارج ووجهه ان اللام للاشارة الى مدخولها والمدخول اسم غير منون فظاهر في الجنس فيكون
المتبادر من المفرد الجنسي المعرف لا كلام فيه انما الكلام في ان اللام هل وضعت للاشارة الخصوص الجنسي او لا بل اللام وضعها صالح لتعيين ا
لمدخولها الى القرينة بل كان المدخول لخصوص ذلك المعنى مجازا وهذا غير مرتبط بما ذكره من التبادر وايضا اثبات كونها حقيقة في الاستغراق او العهد
بالمعنى الذي ذكرناه وكون المشار اليه معهودا او مستغرقا وكون اللام للاشارة الى مدخولها مطلقا بالوضع الحرفي لا يحتاج الى اثبات وضع جديد للهيئة
التركيبية ولا القول بالاشتراك فان اللام في جميع الصور للتعيين والتعريف والاشارة ليس الا فلا تعدد حتى يترتب عليه محذور الخصم وهي
ان التعدد كما عرفت يرجع الى المراد من المدخول لا الداخل بان يراد من المدخول الطبيعة مرة وكل فرد او فرد خاص منها لكن الاول مفهوم
من اللفظ من غير ملاحظة امر خارج فيحمل على الاخيرين فانهما مفهومان بالقرينة كالاستغراق وتقدم الذكر كما في ان الانسان لفي خسر و
فعصى فرعون الرسول وبالجملة الاظهر من الواضح في دخول اللام في المواضع المذكورة ثابت لدلالة في الجميع على نحو الحقيقة ولا اشتراك

في بيان ان لام التعريف هل يكون حقيقة في العهد والاستغراق ام لا

او المجاز في البعض والحقيقة في الآخر محتمل والظاهر الاول ولا الى مخالفة الاصل بالاشتراك والمجاز واما كون المدخول على المعاني المتعددة

فانه غلط اصحه الحقيقة في البعض وهو الجنس والمجاز في الباقي وهو الاستغراق والفرد المعين ولو قيل بالعكس قلنا بعيد عن مفهوم من المجا

ودات على ان الاستغراق ليس معنى التعريف عنه بنظيره الا ترى ان النكرة في سياق النفي يفيد الاستغراق ولا تعريف فيه معنى ولا لفظا و

لو صح الهيئ في كل منهم مع كونه خلاف المتبوع بالاصل وبعضا في العهد بضميمة ولا استغراق لا يفهم من مجرد المفرد المحلى باللام وانما يحتاج

الى القرينة وبدونها لا يحمل على شيء منها بل على الجنس المعرف واما مع القرينة فلا قائلة الى وضع جديد فان المدلول يفهم بدونه فالحكم بثبوته

خلاف وقول بلا دليل مع ان الاصل عدمه والقرائن انما تقتضي تعيين المراد من المدلول فان الاصل لا تاثير لها في مفهوم اللام فان

الذئب في يأكله الذئب مستعمل في الفرد المنتشر كان في فعصى فرعون الرسول استعمل الرسول في المعين وظاهر ان الاستغراق ليس معنى

التعريف ثم مما ظهر هنا ان الاصل فانه لا نقول ان اسم الجنس المعرف بنفسه يفيد العهد او الاستغراق بل نقول ان كان مدخول اللام معهودا

او مستغرقا فاللام للاشارة اليه من دون لزوم تجاوز اذ كان المدخول فيه مجازا فان وضع اداة التعريف ليس للمدخول على ما كان حقيقة

في مدلوله لم يبق ان اللام في العهد الذهني هل حقيقة او مجاز فيه وكان الظاهرها الاول لما مر من كون اللام للاشارة ولا ينافيه كون مدخولها

الفرد المنتشر فان غايته ما فيه الكلية وهي لا تنافي العهدية كما في الطبيعة واما مدخولها فمجاز في الفرد المنتشر فان المفرد الغير المنون موضوع

للجنس والطبيعة فاستعماله في الفرد مجاز واما كون الفرد المنتشر فان المفهوم منه والمتبادر الى الذهن فان الظاهر من قوله نعم كمثل

الحمار يحمل اسفارا ان المراد من الحمار الفرد لا الطبيعة وكذا من الذئب في يأكله الذئب واما ما ذكره التفتازاني من ارجاع المعرف

بالعهد الذهني الى المعرف بلام الجنس معللا بانهم لم يستعملوا الا فيما وضع له لان معنى استعمال الكلمة في المعنى ان يكون الغرض الاصلي دلالتها

على ذلك المعنى وقصد ارادته منها واما اذا اطلقت المعرف المنكور وعلم الجنس على الواحد فانما اردت بالحقيقة ولم يفهم من ذلك التعدد

باعتبار الوجود وانضمام القرينة فهو لم يستعمل الا فيما وضع له كلام مرتبط فان ما اسم الجنس حقيقة في الطبيعة المعراة عن الوحدة والكثرة

ولولاه لكان الرجل في الرجل خير من المرأة مجازا او موضوعا بوضع جنسي للطبيعة وكلاهما باطل قطعا فاستعماله في الواحد غير استعماله فيها

وموضوعا بوضع عيني

والمقصود الاصلي من المدخول هاذ ذلك فيكون مجازا اهل اصلا ايضا فالمهموا انه اذا اطلق العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار

عمومه فهو ليس من المجاز في شيء كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رأيت رجلا فلفظ الانسان او الرجل لم يستعمل الا فيما وضع له

لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال قائل اكرمت زيدا او اطعمته وكسوته فقلت نعم ما فعلت لم يكن لفظ فعلت مجازا وكذا لفظ الحيوان

في قولنا الانسان حيوان ناطق او الجسم فان مفاد الحمل كون الموضوع مصداقا للمحمول فاين هذا مما لا نحن فيه اطلاق لفظ على شيء وبالجملة نشاء نحن عن البيان

والحجر ولد يعبر عنه بالاطلاق الكلي حقيقة فيها الحقيقة ولذا نقول كون مصداق الحكم في بعضها في ما معنا الا انه لم يرد من اللفظ

كما مر في بعض امثلته ومنه وقد اكثر من نقله المدينة بعينه في المحاسن كوفا الخاني لحسب التحدد الا ان مقصود المتكلم لم يكن اعلام الخصوصية

ونظيره من الاول

فصل
ان اللام حقيقة في العهد الذهني او مجاز

فصل
بيان ان اسم الجنس المضاف ظاهر في الطبيعة

ولم يرد منا الرجل الجيب بل الفرد المنتشر **الثالث** ان اسم الجنس المضاف ظاهر في الطبيعة للتبادر وهو مقتضى نقل السكاكي الاتفاق

على ان المصدر الغير المنون يفيد الجنس مع عدم القول بالفصل في غيره كما او استدل لعلى العموم باعتبار الطبيعة او الحكمة او غيرهما كما مر من كلام

بعضهم فجعله عاما اسنادا الى صحة الاستثناء واخذا من استقراء كلامهم وفي الاول منع الاكثار فيما تعلق الحكم به مسلم ما عرفنا

للعموم فلا يفيد كما انه في انتفاء الاستقراء العموم منع ايضا الا ترى انه لو قيل حيوانا البراهمة او ان ابحر الى غير ذلك لا يفهم عند سماع

امثالها الى الجنسية هنا كلها ان لم يكن ثمة عهد ولا ينصرف اليه اشارة الجمع المنكر لا يفيد العموم لعدم عند نابل يوزن كلام بعضهم

فصل
بيان ان جمع المنكر لا يفيد العموم

كالمحقق بعدم الخلاف بين العلماء كافة وظاهر النهاية كونه حقيقة في العموم عند ابي علي الجبائي ونسب بعضهم اليه الحمل على العموم

نظرا الى ظهور المشترك في جميع معانيه ولو نسب اليه نظرا الى دليل الحكمة وعلى اي ما لا ريب في عدم فهم العموم بل التبادر خلافه عرفا

فاما التعلم النقل به لغة ولا ما ومطلب العام والحاجبي والعضدي حيث قالوا انا القطع بان رجالا في الجموع كرجل في الوحدات كيف

ومدلول الجمع ليس باستغراق فطابل ما فوق الاثنين او الثلاثة ولا شيء على المدلول لا الى والنكرة فمدلولها الفرد المنتشر والجنس الطبيعة وفضلا

لواحد

عن انه لو كان للعموم لما صح نعته بما لا يفيد العموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ان النعت تابع للمنعوت في الشمول

وعدمه واما بطلان التالي فلصحة ان يقال جاءني رجال ثلثة او اربعة او خمسة وهكذا اتفاقا ومن صحة تقسيمه اليه كان يقال رجال

رجال الا ثلثة او اربعة او خمسة ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام مغاير لها فلا يدل على العموم ومن انه لو قيل له عندي عبيد

صح تفسيره باقل الجمع فما بل قيل اتفاقا ولو كان ظاهرا في العموم لما صح ونظر في اول الثلثة الاخيرة بالمنع من مساواة النعت للمنعوت

في الشمول معللا بظهور انه ليس كذلك فان النعت انما قصد به في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت

في العموم لما كان تخصيصا وفي ثانيها بانا لا نسلم انه تقسيم بل ترديد والمردد لا يجب اشتراكه بين ما يتردد فيه كقولنا هذا الشخص

اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج او فرد وربما يمنع الملازمة في ثالثها تعويلا على القرينة العقلية وهي استحالة ان يكون

عنده جميع عبيد الدنيا ويرد على الاول ان المراد مساواة النعت للمنعوت في الشمول لتساويهما في اصل الشمول بمعنى ان المنعوت

لو كان عاما لما صح توصيفه بما لا يفيد العموم ولو مجملا في الجملة مثلا ان يدل الوصف على المجموع لا على الاستغراق وبالجملة المقصود

تساويهما في كيفية الشمول لا في نفس الشمول فلو كان شمول احدهما استغراقيا والآخر مجموعيا لا يصح التوصيف وهو حق لا غبار عليه

فانه لا يصح ان يقال كل انسان ثلثة او اربعة او خمسة فاذا رأينا صحة ان يقال رجال ثلثة او اربعة او نحوها ظهر ان الجمع المنكر لا يفيد الاستغراق

ولا الملازمة وعلى الثاني انه صحة الترديد ايضا تستلزم المدعى فان اللفظ لو كان مستغرقا لما يتردد فيه لا يصح الترديد بين اجزائه معا لا

لتنكير هنا المقابل للتعريف فيكون اعم من ان يكون منونا بتنوين التنكير او التمكن او غير منون نعم ما كان ظاهرا في الفرد المنتشر من الجمع

وما كان ظاهرا في الجنس لا في الفرد فيصح التقسيم في الثاني من باب تقسيم الكلي الى الاجزاء كما انه يصح الترديد في الاول ويحتمل انه اراد من

التقسيم ما يعمها او على اي ما اتفق لان منها ما يفيد المدعى في الجملة وهو ظاهر بما هو تتميم بعدم القول بالفصل دبهاتيم تمام المدعى وعلى
الثالث انه تحقق القرينة تعين بعده والعام المخصص حجة في الباقي فيلزم انه لا يصح التفسير بما قل منه كما قل الجمع انه يصح قطعا ودمما اجيب
بان معنى العموم جميع عبيده لا عبيد الدنيا وظاهر انه لا استحالة في ان يكون عنده جميع عبيده فلا يتحقق ح قرينة تنفي ذلك وفيه
نظر فانه لا امارة فيه حتى تخصه بما عنده بل لو كان عاما مفاده جميع عبيد الدنيا فليس معناه ما ذكره يحتمل بعيدا ارجاع الى ما قلنا
واستدلالي على على القدير الاول بصحة استثناء كل عدد منه سوى الاستغراق حمله على جميع مقاديره فيكون نافعا من حمله على البعض
لعدم الاولوية وبانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص وبانه لو اراد المتكلم
البعض لعينه ولا لكان لزوم مبهما ولما بطل التعيين ثبت انه للعموم والجواب عن الاول بمنع الاطراد وعن الاخير لا يجدي دعن الثاني بان المراد بالا
ستغراق ان كان الاستغراق الافرادي فغيره منضبط بوضع الجمع على اي ما الخاتمة اما موضوع لكله مشترك او للقدر المشترك وشيء منهما لا يقتضي
الاستغراق الافرادي فلا يصح ما صححه بعضهم من ارادة معنى العموم الافرادي والجمعي كليهما على مذهبنا على انه يرد الحمل على الجميع من حيث المجموع
معانيه المشترك فيها الفظا لا من حيث انه هو احد معانيها ان كان الاستغراق الجمعي فلا يجدي لما ان يريد بجميع الحقائق ما يكون بالوضع عدة
كلمة ظاهرة فيكون مشتركا او بوضع واحد فيكون من قبيل الحروف وطلبها ما ما عند الاظهر وعلى التقدير يرد عليه ان وضع الجمع ليس كذلك
بل للقدر المشترك فان المفهوم منه مع تعدد الوضع الثاني بل الاول بالاضافة اليه ولو سلم اما الاصل عدم ان الجمع بين الحقائق على التقدير
لم يجز على وضع الحقيقة بل ولا المجاز مع جميع ذلك ظهوره فيها ممنوع الشاهد لا ببرهان فيه نوع مسكن ومع جميع ذلك لا ينطبق على المدعى
وهو كونه موضوعا للعموم ولو قيل يحتمل ان يريد بجميع حقايقه الجمع بين افراد حقايقه او الجمع بين ما يحتمل كونه حقيقة او الجمع بين الجميع من حيث
انه احد حقايقه قلنا مع ان شيئا منها لا يفيد وضعه للعموم لا يجدي اما الاول فلان الجمع المنكر لا يخلو اما ان يكون مقرونا بتنوين التنكير او لا كان
يقال اقوم الحصين ام انسان او الاول ظاهر في فرد ما لا في الجميع كالمفرد والثاني ظاهر في الجنس لا في الاستغراق فلا يتم واما الثاني فلا يصح
لان الحكم بالوضع بمجرده مع كونه اثبات اللغة بالترجيح لم يظهر اعتبار مثله من الواضع مع كونه اقل احدى ومعارضا بكونه الاقل يقينيا فانه يحمل
لو طريه عليه مام سابقا بحيث كون الفاظ العموم موضوعا للخصوص واما الثالث فلما ردنا اثبات الوضع يرد عليهما واحاديه
اثباتا لمرجح الحمل فمنع الاولوية مسلم ولا فلان المقامات يختلف المقاصد فانه لا يعلم ربما يكون مطلوبا وربما لا يصح ارادته الاكثر
انه لا يصح تعلق الامر على هذا التقدير لعدم القدرة على امتثاله بالمحال وكان للكذب ولعدم صحة قصده وصدوره من الحكيم بل العاقل بل ولا
الاخبار بفعل من العبد يتعلق بما لا يطيقه ونحو ذلك وعن الثالث انه لو لم يكن للعموم لدل على اختصاصه بالبعض لاحتمال كونه للقدر المشترك كما
هو الواقع فلا يختص بالبعض وعن الرابع ان الكلام في الوضع لا في الارادة فلا ينطبق على ما نحن بصدده نعم لو كان بناؤه على دلالته على العموم
بحسب الحكمة فله وجه سيظهر ما فيه على التقدير الثاني فبان الوجوه المتقدمة تقدم ضعفها بوجهه والمنع عن اشتراك الجمع بالنسبة الى ما فوق

الواحد

الواحد او لا اثنين بل الظاهر كونه موضوعا للقدر المشترك لما ثم المنع عن كون المشترك حقيقة في جميع المعاني ثم المنع عن الظهور
فيه مع ثبات الجميع اما الاول فهيهنا واما الاخيران ففي اوائل الكتاب وعلى التقدير لا نحو بدايته وظاهر الشيخ في اصل المذهب استدلوا الى
انه اراد الجمع على القلة والكثرة وصدر من حكيم ولم يقترن بما يدل على انه اراده قل الجمع وجب حمله على انه اراد الكل لئلا يلغوا
كلام الحكيم ويرد على الاطلاق انه لو قيل بظهور المشترك في جميع معانيه فلا ينطبق على المدعى ولو قيل بعدمه فمع كون المشترك حقيقة لو
استعمل في جميع المعاني فعلى تقدير عدم القرينة يتوقف ولا يحمل على شيء منها ولا على جميعها ولو اراد بجميع الحقايق جميع افرادها فمع كون
ذلك الظاهر يظهر ما فيه مما ياتي وعلى الثاني انه لا يتم مط ولا في كلام الشارع في بيان الاحكام اما الاول فلصحة الاخبار بالقصص و
الحكايات بالجمع المنكر بدون الحمل على العموم فانه اما يستعمل بتنوين التنكير او التمكن وعلى الاول لمقتضاه الفرد المنتشر وعلى الثاني الجنس
ولا قرينة على صرفه عن الحقيقة عموما فات فائدة كل منهما لا يخرج الكلام عن الفائدة العرفية التامة باسناد شيء الى الجنس من دون قصد الى
ما المخبر عنه كما هو ظاهر لاسناد شيء كالرؤية الى الجنس الجمع لا يستلزم تعلقه بكل فرد ويكتفى بالفرد المنتشر فلا مقتضى للحمل على العموم اصلا
واما الثاني فلانه لو ورد متعلقا للامر بواسطة او بغير واسطة فعلى تقدير التنكير او الجنسية يتحقق الامتثال بالاقل وهو مقتضى مدلوله
فان طلب النكرة او الجنس يقتضي حصول الامتثال به بالفرد ولا اقل فرد من الجمع فيسقط به الخطاب فلا هامل الحمل على العموم مع انه لا يصح
لعدم القدرة غالبا باتيان جميع افراد الجمع واما اضافة الى ايدها الوجوب وعدمه فكلام خارج عن المقام قد سبق مثل تحقيقه ومن فروعه
ما لو امر باعطاء ثلثة نفر او مساكين امثالها فيبقى ترديده في مقام التشريع في ضمن الاخبار وهو ينقسم الى قسمين الاطلاق يكون
المقصود بيان تعدد الحكم شرعت للعباد احكاما ونحو ذلك فيقال احللت لكم عبادات وعقودا وايقاعات ولا مقتضى للخروج عن
ظاهره سواء كان منكرا او جنسا مع ان تعلق الحكم بالجنس لا يقتضي تعلقه على مقتضى العموم كلما والثاني انه يرد في مقام بيان التشريع وما
شابهه في الشرع والعرف وهو غير متعارف بحيث لم يعهد في الشرع ولا في العرف مثله بل استعمال الجمع المنكر المثبت في العموم غير معهود
ثم منهم من جعل العمدة في تحقيق المسألة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هل المعنى عند المتكلم المبهم عند المخاطب او بمجرد الطبيعة
المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفى بالاقل لاصالة البراءة عن الزايد وحصول الامتثال بالاقل
ثم جعل الاظهر في الاخبار مطلقا الاول وفي غيره الثاني وفيه نظر فانا كما نظر من اللفظ الثاني مطوفيام من الصور لا قرينة تقتضي
الاول نعم في بعض الصور يستلزم كون الشيء معينا لكن لا يستلزم ذلك ارادته وهو المناط لا الاول ما مر من اتحاد بين المفرد المعرف
والجمع المنكر في تسليم بان دليل الحكمة في الاول من المحقق وصاحب المقام وعلته في الاخير فلا ينبغي التوقف في الفرق كما في كلام ابن الثاني
وغيره تنبيهان الاول هل الجمع المنكر كالمفرد ظاهر في الجنس او الفرد المنتشر الظاهر الثاني لظهور التنوين في التنكير لا في التمكن ولا الاعم
الثاني اختلفوا في اقل صيغ الجمع بعد اتفاقهم على كونه ازيد من الواحد فقيل بالاثنين وقيل بالثلث وهو الاظهر للتبادر فيما

فيه ان شاء الله تعالى ثم الجمع المنكر كما هو في الفرد المنتشر او الجنس

فوق الاثنين وعدم تبادر الاثنين بل تبادر غيرهما وعدم صحة توصيفها بالاثنين وصحة توصيفها بما فوق الاثنين وصحة نفي الجمع من الاثنين
وعدم تكذيب المخبر بنفي الجمع مع ثبوت حكمه للاثنين عرفا حتى لو كان في الدار ثلاثة دراهم مع درهمين بطلبين وانكار ابن عباس على عثمان
بانه ليس الاخوان اخوة مع اقراره به وكونهما من اهل اللسان واذا ثبت في العرف ثبت في اللغة باصالة عدم النقل واستدلالهم بفرق
اهل اللغة بين الفاظ التثنية والجمع وضربهم بين ضميرهما بانا ما لو قال له علي دراهم لزمه ثلاثة فما زاد وكذا لو اوصى او نذر وفي
الجميع نظر فان الفرق يحصل بالاعمية والاخصية والاعتراف والوصية والنذر تتبع الحكم في هذا الاصل ومن ذهب الى القول الاخر ان
الجمع بمعنى الضم لغة فيكون موجودا في الاثنين وقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فاطلق الجمع على داود وسليمان اذ تسوروا المحراب
اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض مع كون المراد بالجمع الخصمان بغى بعضنا على بعض مع كون المراد
خصمين ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما قال كلا فاذهبا باياتنا انا معكم مستمعون مع كون المراد بضمير الجمع موسى وهرون
فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق بالاخوين اجماعا فلولا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك عسى الله ان ياتيني
بهم جميعا المراد به يوسف واخوه وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا والنبي الاثنان فما فوقهما جماعة وانه لو اجرا لامرنا ان
عن فعل ما انا قائلا فقد ما كان يقول للثلثة بلفظ الجمع وانه لو ابدا عليه ولا انتم تعامر قبلا قبل الى دالة على اطلاق
للمعهود والجواب عن الاول ان الكلام في الهيئة للمادة مع ان في صدق المادة على الاثنين مط نظرا وعن الاية بان اقصى ما يدل انه يثبت
الاستعمال وهو اعم فان استعماله في القدر المشترك بين الاثنين وما فوقهما لم يثبت وانما استعمل فيما فوق الاثنين وفيهما فيرددا
الامر بين الاشتراك والمجاز والثاني اولى ومع الاغماض عنه لا يجدي بعد ثبوت الحقيقة في غيره بما مر على ان الاستعمال ان ثبت فانما
هو بالقرينة فلا ينفع بالاتفاق فلا فيحتمل استعماله في اريد من الاثنين فلا يقبل استعماله فيهما فغير التانية والاخيرتين لا نسلم استعمال
الجمع فيهما في الاثنين ولا سيما في غير الاولى منها فان المراد بالجمع في ان ياتيني بهم يوسف واخوه وكبيرهم وهو الذي قال فلن ابرح الارض
حتى ياذن لي ابي او يحكم الله لي فلما في طائفتان فان ضمير الجمع اليهما فلان طائفة من المؤمنين عبارة عن الواحد فيكونا قلنا
لطائفتين عقدا او الجمع فلا اشكال ومثله الجواب عن قوله تعالى خصمان اختصموا في ربهم فان المراد بالخصم ان بين الواحد بكثير وكذا لا
اشكال في ارجاع ضمير الجمع الى الخصمان واما الاولى فلان يذكر الخصم بهم لا جماع من المتخاصمين والمتابعين لها الحاضرين فهما كما هو العادة
في مثله فاكتفى في المرجع بجمع لهما لاشتهار القضية بهذه العبارة ولا لي ما استعمال الجمع في الواحد فان الخصم ليس متعددا وانما في غيرها
في ذلك عوده المراد بالحكم اذ تسوروا المحراب
نتردد بين مجاز ينبغي لقياسه ما هو الاربح منهما في الاولى يحمل استعمال الجمع في الاثنين للتعظيم ويؤيده قراءة لحكمهما وما اورد عليه
بالتغليط معللا بان التعظيم على عادة اهل اللغة انما هو في افعال المخاطب النوعي في كلامه وملوك عادتهم بان يخاطبوا لاحد بخطاب
الجمع تعظيما لانا الملك يقول فعلنا وقلنا لا يقال له قلتم وفعلتم فحري بان يتبع ما قال النوع للتكلم لاحد مثله لو بالجمع فانه مد لوله ليس

في بيان استعمال الجمع في الاثنين مجازا ام لا

من الجمع ولا يجري فيه هذا الخلاف لثبوت تعدده للتعظيم في واحد من القطعيات ويشهد له الكتاب وموارد استعمالات العربية ونظماو
اما اطلاق الجمع على المفرد فهو ايضا في مقام التعظيم شائع كقوله تعالى شاهدين لحافظون مستمعون ونحو قول الشاعر فالو لي اسان اقض
ما يراد بنا ثم العقود هذه حجج ابناء مع ان المراد بالجمع المامون فاستعمال الجمع في الاثنين للتعظيما اولى وثانيا الجيب ثانية بانه اضاف
الحكم الى سليمان بانيا ادواتها بانه اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول معا وقد يضمر اليهما اهل اللغة وبرد على الاول بعدم العادة باستعمال
مثله مع نوقيفيته وعدم سبق مرجع للضمير يكون معهودا ولو قيل برجع الى القوم قلنا بعيدا جدا ولذا لم يحتمله احد وعلى الثاني بان الظاهر من
النحويين اتفاقهم على عدم ثبوت مثله حيث حصروا اضافة المصدر في احدهما ولكن هذا العلامة مع كونه توقيفيا لم نكره هنا جماعة من
المفسرين وكان مستندهم نص الاية وقد عرفت ما فيها وفي الثالثة يرد استعمال القلب في ما يقبل الميل مجازا كما يقال للمنافق ذو
قلبين او استعمال الجمع في الاثنين ولعل الاول اولى فان القلب الحقيقي وهي الجارحة لا يتصف بالصغو بل المتصف به غيره مما يحكى ارادته
هنا وفي الرابعة يحتمل ان يكون بلا الظاهر في الخطاب بان قال الغائب تغليبا في الخطاب او استعمال الجمع في الاثنين وفي الخامسة
يرد بين ان يستعمل الشرط فيما لا يسلب العدم عند العدم وان يستعمل الجمع في الاثنين فلو ادار في الامام على ججب الاخوين كالاخوة ورد
بين الجواب عن قوله تعالى وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ادعى البعض بانه المحل الى ترجيح والعرف يتعين حمله على الاول
بشهادة ما ادعي نحو فتأمل وقلنا لجرهم مما يتنازع فيه فان هذا الضمير موضوع للمتكلم مع الغير سواء كان واحدا وان يدعي الاخير بالمنع
من كون المراد بالجمع على الاثنين حقيقة ثم من نحو ما هو من استعمال الجمع في المفرد نظما ونثرا كثيرا وغيره وما استعمل في الاثنين بانحوان
استعماله في الاثنين مجازا مع انه لولا الاشتهار بين اهل اللغة لكفت بل لو كان المثبت والنافي متساويين لتعين قبول الاول لتقدم
المثبت على النافي فلا اقل من ان لا يعتد به فنفي صحة استعماله فيهما مطلقا ممنوع بلا على تفسير ابن عباس وانه لو صح جاز توصيفه بالتثنية وتوصيفها
الجمع بالتثنية والجواب عن الاول ولكونه ظاهرا في سلب الحقيقة والاخير به ما مر من الاول وعن الثاني بمنع الملازمة فان التوصيف مما له
بالعرف فيتبع اذن الواضع فالمانع من يجوز احدهما دون الاخر ولا يتاتى في جواز مجيء زيد بكر وعمرو والعالمون وجاءني زيد وعمرو
والعالمان دون ان يضاف الاول بالتثنية والثاني بالجمع فان الاول في معنى الجمع الحقيقي والثاني في معنى التثنية الحقيقية فلعله للاجوبة
لا ولان دون الاخير بين يقوم ما في نوعيات الاعرابي من ان راى النبي صلى الله عليه وآله في دفعه سل عن اهل ما ابيل الحج هل اتانا او ثلثة واجزء ثم بانه
منصبا الى كل فريق فلاحظ ها هنا وفصل بان الجمع ما جمع فرادى جمع زوج فاذكر ما ابيه الاول ثلثة ولعل ما ابيه الثاني اثنان ظاهر مخالفته كلامه
العلماء واللغة والعرف مع ظهوره في المبالغة وليس الكلام فيها وبعض الاجلة استظهر وضعفه وكونه من اصغات الاعلام ثم ان كلام الاصوليين
كالمترجم في اقل الجمع القلة والكثرة فهو موافق للعرف والاستعمالات وعليه اتفاق الفقهاء في مباحث الاقارير والوصايا والنذور
والصدقات وغيرها نعم صدر من بعضهم في مبحث الترجيح ما يقتضي الفرق بين جمع القلة والكثرة بما ذكره النحويون من ان الاول والكثرة عشرة

في بيان لفظ النزاع في اقل الجمع هل يعم جمع القلة والكثرة ام لا

ما فوق ثلثة والثاني اقله احد عشر ولاحد للاكثر وانكر المحققون عليه بانه نص على انه مخالف لاتفاقهم وعملهم ومنهم من اجاب بان الفرق بمجرد
اصطلاح وفيه انه مخالف لسياق كلماتهم بل مقطوع بخلافه منهم نعم يمكن ان يكون بناؤهم على الحقيقة اللغوية وكيف كان لا شبهة في استقرار
عدم الفرق في العرف وعند الاصوليين والفقهاء لتخصيص لفظ العام محل الخلاف بجمع القلة مثلا بان اقل جمع الكثرة احد عشر
باجماع النحاة فيه ما فيه وقد يلحظ الفرق في جانب الزيادة بان جمع القلة يختص بالعشرة وما دونها وجمع الكثرة غير مختص وهو مخالف
لاتفاق الفريقين ومردود به فضلا عن عدم هذا كله في الهيئة واما المادة ففي ثلثة منهم النزاع عنه وحكوا صدقه على الاثنين ونفي النزاع
في المعهود عن لفظ الجماعة ايضا مثلا بانا قلنا ثلثة في لفظ الجمع انا لم نقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام بل الجماعة مستظهرا انها من
محل النزاع فالدليل هو خارج عن محل النزاع هو مادة جمع بمعنى مطلق الضم ملاحظا انه يصدق على الاثنين ايضا حقيقة والحق ان ملحظ
من النزاع في الهيئة دون المادة ولم يتعرضوا لخصوص المادة نعم الذي يتبادر من لفظ الجماعة والجمع الاسمي هو الثلثة وما فوقها ومن غيرها
من الجمع المصدري والمشتقات منه الاثنان وما فوقهما **الثاني** اختلفوا في افادة نفي الاستواء العموم على اقوال ثالثها الفرق بين ما
كان من الظاهر من الصفات والافعال ودفعه ورابعها التوقف والمعتمد اولها وتحقيقها ينكشف برسم امور **الاول** ان المساواة هل هو قد
يتحقق بمجرد تساويهما او يتوقف على التساوي في جميع الاشياء او الظاهر من الاوصاف والافعال على حد حصول العموم على التقدير الظاهر الاخير
فانه لو ساوى شيئان في الاوصاف والافعال الظاهرة يصدق عرفا التساوي حقيقة مطلقا وان اختلفا في الامور الغير الظاهرة محلا في ما لو لم
يكن لها اوصاف وافعال ظاهرة ولا يصدق التساوي الا بالمساواة في جميع الامور ولا اظنك تستريب فيه ومما يدل عليه ايضا صحة الاستثناء
في المقامين والتكذيب فاكد ذلك مع ظهور الاشتراك ثم هل ذلك الظاهر على ما سمعت من باب عموم المقتضى او من دلالة نص اللفظ الظاهر
الاول لقبول التساوي القسمة بين التساوي في الكل والتساوي في البعض ولان التساوي كالامثلة من الامور الاضافية ولا يتحقق الا بين الا
شياء وبالاضافة الجامع بينهما من الاوصاف والافعال وهو كما يمكن حصوله في الجميع يمكن حصوله في البعض فهو بنفسه لا يختص بالبعض ولا بالكل
بل هو لا بشرط شيء بالاضافة اليهما فهو بنفسه لا يختص بالبعض ولا بالكل بل هو لا بشرط شيء بالاضافة اليهما فهو بنفسه لا يقتضي العموم بل يقتضي حصول
حصول طبيعة التساوي فان كان متعلقه العموم فيعم او الخصوص فيخص فقد تحقق ان عمومه باعتبار عموم المقتضى لا باعتبار نفسه واستدل
بانه يصدق عليهما انهما متساويان اذا تساويا في امر ما ومتى كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد يوجب
لصدق المطلق وينظر فيه بان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت واما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فان معنى
هذان متساويان في الشيء الفلاني انه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد للمطلق ظاهر وفيهما نظر اما في الجزء فلان صدق المقيد
لا يستلزم صدق المطلق لغة لاحتمال كون المطلق موضوعا لغير المقيد الا ان يقال المساواة هو لمطلق لم يوضع عندهم لما يعم المقيد وهو
المساواة في امر خاص فان المطلق موضوع عندهم للعموم نعم يستلزم صدق المقيد صحة اسناد المطلق مع الا لفاظه وضعا ولا كلام فيه واما

في ان نفي المساواة لا يفيد العموم ومنه حكم المساواة ايضا

في الاثبات فلان مطلق جعل شيء نفيا لا ينفع المدعي فيما يلزم النفي على النفي الواقعي على ما نعبر عنه به وان كان اثباتا في الواقع كما هنا فان
المساواة امر وجودي فانها عبارة عن هيئة وجودية وهو ظاهر ومنهم من عده عاما وظاهره كون ذلك نظرا الى نفس اللفظ استنادا الى
انه لولاه لم يستقم اخبار مساواة لعدم الانحصار ولوجب صدقها على اي شيئين فرض تحقق المتناقضين ولزم كذب سلب المساواة عن اي مفهومين
وفيها والثاني باطل للاثبات ويرد عليها المعارضة بالمثل في طرف النفي وبها يمكن ان يستدل للنفي العموم في الاثبات كما استدل بالاول
له لا ان الجميع يرد بما يرد هنا وعلى الاول منع الملازمة لامكان عدم افادة المساواة العموم بنفسها واستقامة الاخبار بالمساواة ولو لم
يخص كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ونحوه فانه مع عدم افادة الميتة العموم بالنسبة الى المنافع يستقيم فكذا هنا فان ورود الاخبار
بالمساواة وكونه في مقام البيان يقتضي اعتبار حذف جميع ما يمكن فيه التساوي مع تساوي الافراد ومع ظهور بعضها يعني اعتباره
ظهر ان الاستقامة لا تتوقف على وضعها للعموم بل يمكن ان يكون متعلق التساوي اعم من ان يكون البعض او الكل وكذا على الثاني بان
انه صدقها على اي شيئين فرضا لعلة التساوي او متعلق التساوي كلا او جزءا وورود القصر في مقام البيان ووضعها للعموم كما في
المقتضى الاخرى انه اذا كان في الشيئين جهة ظاهرة في اعتبار التساوي لا يفهم حصول التساوي بينهما الا منها بانا ان المساواة لا يفيد العموم
بنفسها ومما يبين الجواب عما قيل من ان المتبادر عرفا من اطلاق مساواة شخصين وشيئين تساويهما في جميع ما يكون مظنة للفضل
والرجحان بحيث لا ينبغي لاحدهما فضل ولا رجحان على الاخر من جهة ولا يطلقون المساواة بمجرد المساواة في امر خاص بل يقيدونها
به وعلى الثالث بمثل ما مر في الاولين فانه من عدم العموم في الاثبات لا يلزم ما ذكر فان مدار العموم على ما يمكن ان يتساوى الشيئان فيه
لا على اي شيء ولولاه وهو ظاهر فيمكن سلب التساوي عن شيئين لم يتساويا في شيء مما يمكن تساويهما فيه فلا يلزم ما ذكر ولو سلم فيكون
مخصصا بالعقل في غيره فلا اشكال على ان عدم العموم في الاثبات لا يستلزم العموم في النفي كما يأتي **الثاني** اما النفي اذا ورد على العموم لا يفيد
الا نفي العموم المتبادر عرفا فيكون في العرف حقيقة وهو مما لا سبيل الى الشك فيه وبضميمة اصالة عدم النقل يتم كونه حقيقة لغة فان الدلالة
اذا ثبتت فلا تخلو اما ان يكون بوضع ظاهر على اللغة او بالوضع اللغوي والثاني لانه لا ثالث لها لانحصاره في الذات وعدم بطلان والاولى لتهما
والاول لعلان الظاهر للغلبة او لاستعمالها بالمعيد للظن فبان ان المقتضي للوضع لدلالة ولعمال الاستنادها الى الوضع قوي بما مر و
اخر المانع تمسك به فلا اشكال ولا بناء ما ورد على خلافه كقوله تعالى لا يحب كل مختال فخور ولا يحب كل كفار اثيم ولا تطع كل حلاف مهين فانها
استعمالات مع القرينة ايضا لو ورد الكل او الجميع فيما لا افادة غيره فان المفهوم من النفي الوارد على الجملة المقيدة نفي القيد قطعا ولا ينافيه
قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون لكون ذلك وامثاله استعمالات مع القرينة فلو تعلق
النفي بالعموم لا يفيد الا رفع الاستغراق وكذا في المقيد من الكلام هنا على نفي قاد ما فاده المساواة العموم قال بعد عدم افادة نفيها العموم مع
عدم تكثير بينهم **الثالث** هل الجملة نكرة او لا اتفق الحاجبي والعضدي وغيرهما الاول بل حكى ثانيهما اتفاق النحاة عليه وهو المحكي في الغيث

في ان النفي الداخل على العموم لا يفيد الا نفي العموم

القامع عند الزجاجي وغيره كون الافعال نكرات لكن بيان الجمع جعل التعريف والتنكير من خواص الاسم وصحح بعض الائمة بانها البتة نكرة
ولا معرفة وذهب كونها نكرة الى بعضهم معللا بانها حكم والاحكام نكرات وضعفه بان معنى التنكير ليس كون الشيء مجهولا وهو جيد على
ان وضع الجمل ليس لما يكون الحكم فيه مجهولا وقال الفاضل التفتازاني المحققون من النحاة على ان المراد بتنكير الجملة ان المصدر الذي ينسبك
منها نكرة وكيف كان فالمتبادر من مستظهر من بعضهم ان الحكم بكون الجملة نكرة غير معروف بينهم فضلا عن اتفاق النحاة عليه نعم يصح كونها
في معنى النكرة في الجملة ومنها اذا وردت في حيز النفي فان المستفاد منها كانت الجملة فعلية او مجهولها مشتقا كون المسند المبتدا فيهما وهو
الطبيعة كما ان المسند لو كان غيرها كذلك نحو بالجملة على ان قال بقول اليه انا عرفت عام فالاظهر ان نفي الاستواء يفيد العموم سواء دخل النفي
على الجملة او المفرد فان الاستواء المساواة المفهوم من الجملة والمذكور بمحالها في الطبيعة فيعم الاستواء قلنا وجملا وكلاهما فان كل واحد
منها فرد من الاستواء وهو مقتضى قبولها التقييد بكل واحد منها والتقسيم اليه فيقيد لسلبها العموم فلو قيل ان الاستواء اذا كان متعلقه
جزئيا لم يعم النفي الا من ذلك الوجه فان نحو لم يضرب زيد عمرا يقتضي عموم نفي ضرب زيد لعمرو لا مطلق ضرب زيد واحد انفي مطلق المساواة
يقتضي عمومه لا عموم المضاف اليه قلنا ان الطبيعة المنفية غير مقيدة وصفا فان النافع حينئذ ما اذا نفي الاستواء من غير تقييد بشيء فانتفاؤه يستلزم
انتفاء جميع الافراد فلا احتياج الى عموم المضاف اليه كما لو قيل لم اضرب هنا ولو اغمضنا العين عن الجميع قلنا يعم نفي التشارك في جميع الاحوال
الممكن تشاركهما انها تساوت في الظهور والخفاء وورود في كلام الحكيم تنبيها على انه لا اشكال في عموم مثل هو الا الظاهر مع
الاحتمال فقد استدل بانه نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة وفيه ما عرفت فيما مر في المقدمات والقول الثاني ان نفي المساواة مطلقا اعم
من المساواة بوجه ما من وجه كلا عم لا يشعر بالاخص ولا يلزم من نفيه نفيه وانه لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه لما صدق
نفي المساواة حقيقة على شيء اصلا لان كل شيئين لا بد ان يستويا في شيء ولو في نفي ما عداهما لكن الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا المساواة للاثبات
للعموم والا لم يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الايجاب الكلي الجزئي السالب ولكن اطلاق لفظ المساواة انما يصح على تقدير الاستواء
من كل الوجوه ولا يوجب صدقها على اي شيئين فضلا عن المتناقضين انما من شيئين الا ويصدق مساواتهما في بعض الاشياء كالشيئية
والمعلومية وسلب ما عداهما عنهما وان اصدقت المساواة بين كل شيئين لم يصدق نقيضها بينهما وح يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء
من بعض الوجوه لان نقيض الكلي جزئي والجواب عنه وان انما المتبادر من النفي الوارد على الاعم نفيه بالكلية ونفيه كذلك بنفي جميع الخصوصيات
فيفيد العموم وبالجملة مع كون الاعم نفي مستلزما لنفي الاخص لا يصح كيف ولو صح لجرى مثله في كل نفي فلا يعم نفي ابدا ولا عموم مثل الكلام لا يليق
نسبته الى عاقل فضلا عن الفضلاء نعم هو يتم في الاثبات كما هو ظاهر وحينئذ منه يه هكذا نفي المساواة اعم من نفي المساواة من كل الوجوه
او بعضها والدال على القدر المشترك لا اشعار له باحدى الجزئيات وخواصها مع كون نفيها اعم بل ظاهر العموم فان المساواة اعم فنفي
الاعم يستلزم نفي الاخص ومع ذلك هو يلجئ الى الثالث فانه لا يتم الا اذا ادعي عموم المساواة في الاثبات كما هو ظاهر والاولى حمل الى الدليل الذي

مطلب الحق ان نفي الاستواء يفيد العموم وظ م

ح الجواب بان نفي المساواة مطلقا اعم

وعن الثاني ان نفي المساواة انما يعم ما يمكن المساواة فيه ولو سلم لكان مخصصا بالعقل وعن الثالث بالمعارضة مع انك قد عرفت ان المساواة
في الاثبات لا يعم ومنشأ سببي الجواب عن الرابع كما انه يلزم ان تمام القولين الاخيرين مع ما فيهما ويترتب على الخلاف عدم قتل المسلم بالكافر وعدم جواز
تزويج الفاسق لعدم مهر وتقسيم الزوج الكافر مثل المسلم واشتراط العدالة في الوصي وعدم حلية الخبيث نظرا الى عموم قوله تعالى افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لا يستوي الخبيث والطيب تنبيهات الاول ان التماثل كالمساواة و
يتفرع عليه ما لو وردت الوصايا او الاقارير او التعليقات الحكمية بذلك الثاني مثل لا استوى في الاثبات سائر الصفات فتعم محال القامع
عدم ظهور البعض والاحسن بالظاهر منها كالنهاية النفي تقم سلم الثالث غير لا يستوي من الافعال المنفية هل يعم الاظهر نعم بالاضافة
الى الافعال انفسها مطلقا سواء ذكر مفعولها او لا وسواء كانت لازمة او متعدية فان النفي اذا ورد عليها يقتضي نفي الطبيعة فيستلزم
العموم كما مر في نفي المساواة فضلا عن اطراد الاستثناء ولزوم التكذيب عرفا والظهور لا في العموم الى غير ذلك واما بالنظر الى مفاعيلها فلا
ان كانت متعدية فلانه اما ان تكون مذكورة اولا على الاول لتبع عمومها وخصوصها وتقبل التخصيص بالنية ان كانت عامة كالجمع ظاهر
وعلى الثاني فلانه اما ان يجعل المفعول نفيها منسيا او ملحوظا مقدرا على الاول يلزم العموم تحقيقا لنفي الطبيعة المستلزم لنفي جميع الافراد
مضافا الى اطراد الاستثناء والقبح والتكذيب عرفا والظهور عرفا وبالجملة بنقص عن الاخير وعلى الثاني فان كان شيء ظاهر بالاضافة
الى ذلك الفعل نظرا الى الشهرة او القرينة فهو المتبع ولا فظاهر في العموم لتردده بين البعض المعين وغير المعين وما يفيد العموم والاظهر الاخير
فان الادلة بنا فيه البيان ويتعين الاخير وما كان المقدر على التقدير الاخير اما عاما شاملا للكل وهو كالمنفي المنكر لكونه المعهود فيفيد العموم
اللغوي وعن ابي حنيفة تارة انكار العموم فيما كان المفعول غير مذكور وطورا انكار قبول التخصيص لا افادته العموم ويأتي الاول استفاضة نقل
الاجماع على ان العموم متفق عليه وحينئذ يتجه بان الاتفاق وقع على انه محمول على العموم وانه لم يحك ملحوظا اللفظ القائل مهم يد العتد ملحوظ بذلك
ومراد ابي حنيفة بعدم العموم ما كان ملحوظا للقائل مع يد النسبة ملحوظة بذلك بناء على اعتقاد ان قبول التخصيص انما هو في العام الذي
لفظ القائل عمومه وانه اريد به فلا يلزم عموم من نفي الطبيعة وان لم يقصد وفيه نظر والفخري نسب اليه نفي قبول التخصيص واستدل نظر
فيه وقرره بان نية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملفوظ او في غيره والقسمان باطلان فبطلت تلك النية اما الاول فلان الملفوظ هو
الاكل والاكل ماهية مطلقة لانها قدر مشترك بين كل افراد المطلق ولكن ذلك العام وعامة الاشتراك غير مانعة لا صيانة غير مستلزم له فالاكل من حيث
انه اكل مغاير لقيد كونه هذا الاكل او ذاك وغير مستلزم له والمذكور انما هو الاكل من حيث انه اكل وهو بهذا الاعتبار ماهية مطلقة والماهية من حيث
انها هي لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص بل الماهية اذا اقترنت بها العوارض الخارجية صارت بهذا الخارج متعددة فهناك
صارت محتملة للتخصيص ولكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تكون محتملة للتخصيص فالحاصل ان الملفوظ ليس الا الماهية وهي غير قابلة
للتخصيص واما اذا اخذت الماهية مع قيود زائدة عليها فتعددت وحينئذ تصير محتملة للتخصيص لكن تلك الزوائد غير ملفوظ بها فالمجموع الحاصل

بيان ان غير لا يستوي من الافعال المنفية هل يعم ام لا

في بيان ان الفعل المثبت لا يعم

من الماهية غير ملحوظ فيكون القايل منه التخصيص بشاية ملفوظ وهذا هو القسم الثاني نفو لهذا القسم ولذا كان جايزا عقلا
الا انا ابطلناه بالدليل الشرعي مفتي لما انه ماهية الاكل الى الجزئية والى اللحم لوفي لما فات تعرض لها بحسب احتمال المفعول به ولمانها
الى هذا اليوم وبالعموم هذا الموضوع ومن المنافات عارض لها بحسب احتمال المفعول ثم فيه اجمعنا على انه لو نوى التخصيص
بالزمان والمكان لم يصح فكذا التخصيص بالمخصوص لمفعول به والجامع رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين وفي النهاية نسب اليه نفي
العموم واستند به وكيف كان نحوه ابن النقص باسم الجنس فانه يجري فيه ما ذكر مع انه لم يعهد منه الانكار فيه سلمنا لكن النفي انما
يقع على الطبيعة في ضمن كل الافراد انها المتحصلة في الخارج والمقصود نفيها فيه والمتبادر منه نفيها في ضمن الجميع فيفيد العموم ولو
لزم عدم المخالفة بالفرد اصلا وهو محل الاتفاق فيقبل التخصيص مع ان اماله الاستثناء فما صح امتنا لما كان فيه حكم بالعموم
فيقبل التخصيص وايضا المفعول وان بني مرة الا انا الا على فيه التقدير وعليه المقدر فما يفيد العموم فيتعين الحمل عليه وقياس
المفعول به بالمفعول فيه لا ينفع لعدم افادة الظهور في المدار عليه ومع ذلك قياس مع الفارق هذا مع امكان منع الاتفاق والحكم
بالاطراد فيهما نظرا الى اطراد الاستثناء وصحة التكذيب مع المخالفة فيهما وان كان تختلفا في الظهور ومنه يبين الجواب عما قيل انه لو كان
عاما في مفعوله لكان عاما في سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيها واللازم باطلا اتفاقا وقد يدفع بان لا اكل
يدل على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لتنافيهما اذ لا شيء من المطلق بمخصص وبالعكس فان الاطلاق عدم القيد والتخصيص
وجود قيد وبينهما تناف والجواب بعد التنافي فان المدلول هو الطبيعة لا بشرط شيء لا الطبيعة بشرط لا وما ذكرتم على التقدير
الثاني لا الاول ولا اشكال الدمام بانه لا يتم جعل ملخذ النزاع ظهور كون المفعول مقدرا او محذوفا وما يبعد كلام ابي حنيفة انه
جعل لا اكل اكلا مما يقبل التخصيص مع عدم الفرق بينهما الا بالتأكيد فان المفهوم من مثل المصدر هو التأكيد والتقوية وربما يفرق
بان لا اكل فيه نكرة صريح وقد يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم لكن لا يتعرض لذي تعيينه فلو افسر بذلك مضى باكل العنب
كان تعيينا لما هو محتمله وقيل يخلافه لا اكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله وجوابه يظهر بما مر الرابع ان الفعل المثبت
لا يعم فان المفهوم منه وقوع الطبيعة وهو اعم من العموم والخصوص ولصحة الاستفهام على العموم وصحة السلب وعدم التكذيب لو ظهر عدم
العموم وعدم اطراد الاستثناء فاذا قال الراوي صلى رسول الله صلعم داخل الكعبة لم يعم النفل والفرض وكذا لو قال كان يجمع بين الصلوتين
في السفر لا يعم الوقت الاول والثاني ولا فادة الا على عموم الجمع في السفر ولو كان ظاهرا في العرف وقد انا الجماعة الا انه ليس باعتبار عموم
الفعل المثبت بل هو ناش من خصوص هذا التركيب وهو الجمع بين كان والفعل المستقبل ولذا لو انتفى احد جزئيه يرتفع الدلالة
وهو ظاهر عرفا والتفتازاني جعل الدلالة على الاستمرار للفعل المستقبل واما كان فجعله للدلالة على مضي ذلك المعنى وعن المحصول
لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل واما التكرار فلا يفيده لغة لكنها تفيده عرفا اذ لا يقال ذلك عند صدور الفعل مرة وقال الباغنوي

وبذلك

بيان ان المقتضى هل هو عام ام لا وفيه ان العنوان هل بصيغة الفاعل او المفعول ٣ كما ذكر

في بيان تحقيق محل النزاع ٣

وبذلك يندفع ما في شرح الشرح يعني ما سمعت منه وفي الكل نظر ولا سيما في الاخير وعن بعضهم انكار عموم معللا بان لفظ كان
لا يفيد الا تقدم الفعل اما التكرار فلا وفيه غفلة ثم هل مثل حجة لو صدر عن الراوي الظاهر ذلك بل لم نقف على مخالف فيه نعم في
مثل قول الصحابي نهى رسول الله صلعم عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار قولان للعدم انه حكاية والحجة في المحكي لا الحكاية فلعل
الراوي راى النبي صلعم قد نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه وعن بعضهم قضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم
ويحتمل انه سمع صيغة ظنها عامة وليست وبالجملة فالاحتمال قائم ورد عليه انه اخبار من جزم بحجته والاحتمال ينافي عدالته فانه تدليس
وافتراء على الله ولاجترأ عليه ولولاه لا تى هذا الاحتمال فيما لو نقل قوله بلفظه مع انه مقبول بالاتفاق فاذن فالاظهر هو القول
الاول ومنه يقدح للحجة للمراد ولا وفي النهاية فرق بين ما لو قال قضيت بالشفعة للجار وبين ما مر وعد من الاول قول الراوي
انه صلى صحيح بان الشفعة للجار معللا بان الاحتمال وان كان قائما الا ان جانب العموم اقوى وعد بعضهم من الفعل المثبت ما لو قيل
صلى بعد غيبوبة الشفق فانه لا يعم الشفقين الاحمر والابيض وفيه ان عموم الشفق وعدمه ليس باعتبار الفعل المثبت بل باعتبار
المشترك وليس الكلام فيه وعن بعضهم معللا بانه لا يدل على عموم للامة الا بدليل خارج والقول الآخر فيه العموم وهو كما ترى الخامس
في ان المقتضى هل هو عام او لا وتنقيح الكلام فيه برسم امور الاول ان العنوان هل بصيغة الفاعل او المفعول اختلف كلماتهم فيه
والحق امكانهما فانه على التقدير الاول وهو ما لا يستقيم الكلام الا بتقدير يراد به انه عام لجميع ما يقدر اولا فالمفهوم منه
عموم حكم الخطاب لجميع ما يحتمل تقديره وعدمه وعلى الثاني وهو ما اضمر لاستقامة الكلام يراد به عموم المضمر وعدمه فالمفهوم
منه ان المضمر عام او ليس بعام وعلى التقدير من العنوان وارد في محل النزاع وهو من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصيات
الخارجية لا فرق ولا ينقسم الى العموم والخصوص وغيرهما الثاني ان محل النزاع فيما لا يستقيم الكلام الا بالاضمار فلو تردد بين
الاضمار والمجاز بقسميه فيقدم الثاني على الاول لما مر في بحث تعارض الاحوال الشرعية وعليه ثم الكلام فيما لم يدل امارة او دليل
على تعيين المضمر فانه لو دل دليل او امارة على تعيين المحذوف فيتبع بلا خلاف كما انه لو تعين العموم الا انه تردد بين اضمار الفاظ
عديدة او اضمار لفظ عام شامل للجميع يتعين الثاني فان الاول غير مفهوم من كلام اصلا لانه خارج عن طريقة العرف قطعا فما
يبنى به كلام جماعة من ان النزاع في الاول غير سديد ثم الكلام في المعنى على الظهور بلا امارة فلو منع القراين ويكفي فيما ذلك لا طباق
جميع اللغات عليه بل لولاه لا يستقيم في العرف كلامهم فالكلام فيما لا يستقيم الا باضمار لا يحتمل المجاز المرسل وغيره ويمكن تقديره متعدد
عام وغيره من الخصوصيات ولا دليل على تعيين شيء منها الا انهم صرحوا بان هذا الخلاف قليل الجدوى فلان الكلام الذي لا يجري
فيه شيء مما مر نادر جدا وفيه نظر فانه عمم كلامهم ما يشكل الامر بين المجاز في الكلمة وكثيرا ما يوجد في العرف ما هو اظهر في الاضمار منه لخصوصيات
المقام كاكثر الامثلة المتداولة في لسان الاصوليين الا ترى انه حرمت عليكم الميتة لا ينساق منه الذهن عرفا الى المجاز في كلمة بل المفهوم

منه الاضمار وكذا في غيره كمقولة نفع من امتي الخطاء والنسيان الى غيره ولذلك يقبل بين الكلام في غيره من الاحتمالات فيندرج في تحديد كره صاحب العنوان
الا انا لا نقلب الحمل الا على الانحا المقصودة بالنظر الى ما نصا فالمراد للشيخ الكلام عند الثالث انا البيان هو الاصل الذي يبنى عليه
الكلام فان الا غلبية بل الذي ينساق منه الى الذهن ذلك ولولاه لعري عن الفايدة غرفا ولا سيما من مثل الشارع فان وضعه وضعه
للبيان فالذي ينافيه خلاف الاصل فلو تردد الكلام بين الاجمال والبيان نحكم بالثاني دون الاول بل انما يتوقف عليه من تكلف التقدير قطعا
ان تكلف بتهاونه لشيوع التقدير وندرة الاجمال ولا سيما في كلام من شانه البيان ومنه الشارع خصوصا اذا ورد الكلام في مقام البيان
فانه قرينة على ادراك بما يتوقف عليه من تكلف التقدير قطعا لاجله فلو توقف على عموم المقدر لا يقدم عليه لحما للاجمال وبه يشهد الاستقراء
المحاورات في جميع اللغات ثم انا عرفت ان ما ههنا تحقيق الخلاف في عموم المقتضي واجماله والحق هو الاول للزوم خلو الكلام عن الفايدة لولاه
وشيوع البيان المتوقف عليه وندرة الاجمال لكونه خلاف مقتضى ظاهر سوق الكلام ودليل حكمة المتكلم لو كان في مقام البيان فلانه
لا يخ اما ان يكون المقدر البعض المعين او غير المعين او العموم فعلى الاول التحكم والمنازعة في الثاني الالغاء والتعمية والمنافات للظاهر
والاصل وهو عدم الاجمال فلو قيل عموم المقدر خلاف الاصل قلنا انا اذا توقف عليه البيان يقدم عليه للغلبة بالنظر الى الاجمال خصوصا في كلام
الشارع وهو ظاهر كما ولو قيل فيه اضمارات متعددة وكل واحد منها خلاف الدليل فكان الاجمال اقرب من التعميم لقلة مخالفة الاصل قلنا لا نتوقف
العموم عليه بل لا يصح ارتكابه لما مر ولكونه اقرب الى الحقيقة في مثل رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان رفع التي ظاهر في رفع ماهيته فاذا تعذر
الظاهر وهو ارادة الذات من المنسوب اليه تعين اعتبار ما يقرب به وهو عموم الاحكام فان الموضوع برفعها كانه يرتفع فيكون المراد رفع عن
امتي رفع الخطاء والنسيان نعم الاولى حمل الظاهر من مثل رفع الحولهذه فان الشارع في الارادة من مثل يخرج عن الشارع فيه وفيه شيء كالمعال
المجاز المرسل فيه فانه بعيد فيه وفي امثاله واستدل بانه لو قيل ليس للبلد سلطان فهم نفي جميع الصفات المعتبرة فيه من العدل والسياسة ونفاذ
الحكم ونحوها فكذا ههنا وجوابه المنع من افادة العموم لانه ما لا ينبغي لهذا الحراج ومع ذلك لا يفيد المدعي الا بالقياس وهو كما ترى في
للمخالف لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء واللازم باطل اما الملازمة فلان الحاجة يندفع بالبعض فكان فيه مستغنى عنه واما انتفاء اللازم
فلان الاضمار لما كان للضرورة وجب ان يقدر بقدرها والجواب منع الملازمة فان الحاجة الى البيان كما مر وهو لا يندفع بتقدير البعض
هذا وقد عرفت ان تقدير الجميع بمعنى تقديرات عديدة غير لازم الان بابطال الانتم المدعى ثم على المختار قول بعد العموم بناء على ان العموم من
عوارض الالفاظ والمقدر ليس بلفظ ونظر فالنزاع فيها لفظي مع عدم ترتب ثمرة يعتد بها عليه ثم للمسئلة مقام ثاني فانتظره اشارة
اختلفوا في عموم المفهوم على تقدير حجيته فمنهم من اثبته ومنهم من انكره الا انهم بين ناف لفظا كالغزالي قال المفهوم لا عموم له لان العموم لفظ متشابه
دلالته بالاضافة الى مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية فلا يكون لها عموم وبين معترف بالمعنى ومطلق كالشيخ في العدة وغيرها
والعلامة في الاصول وصاحب المعالم في بحث الاشارة وقلة من العامة كالغزي والحاجبي والعضدي والتفتازاني والسبكي الا ان ثلثهم

بيان ان البيان هو الاصل في الخطاب

تحقيق اصل المسئلة وتوجيه القول بان المستثنى عام

بيان ان المفهوم هل هو عام او لا

كالعلامة ومن تبعه من العامة حتى عبدوا الخلاف فيها معنويا بل جعلوا الخلاف في انه لفظي وهو ان العموم هل من عوارض اللفظ
اولا وقالوا فمن قال به لا والمختار الثاني ومن قال بالثاني اختاره ولذا قال التفتازاني جعل الحكم على التقدير بين مرضيا والعضدي
بعدما من تم بعد بانه لا تالت لها حاصل النزاع في ان العموم ملحوظ فيقبل القصد الى البعض منه اولا بل الحاصل بالاثر لا يتبعا الثبوت
على وجه فلا يقبل واعتدى عند الباعثوي بانه لا ادعا ان النزاع الواقع بين العلماء الاعيان لا يليق ان يكون لفظيا ولهم ان احلام
ان المفهوم هل يكون ملحوظا للعقد النافظ بالمنطوق فادلالة ومنهم من نفاه كالعلامة في المختلف في تبعيه الاسلام المقدسي في مجمعه
معللا بان الخروج من العبث واللغو يحصل بعدم الحكم في بعض المسكوت عنه وتلميذه في المدارك معللا بفقد اللفظ الدال على العموم
قائلا ولو سلم فالخاص مقدم عليه وقد يستصبر في موضع لكن والشيرواني في تعليقاته على المعالم حيث عد دلالة المفهوم اشبه
بالدلالة العقلية ثم على من لو انه مر انتفاء الحكم فيما عدا محل القيد في الجملة لا كليا معللا فيها كالاول بل يحصل انه يكفي في دلالة
لمفهوم المخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الجملة فجاز انقسامه الى ما يوافق المنطوق والى ما يخالفه وما في الاولى لا يقم لو سامح
لمد تسمى المسكوت عنه المنطوق في الحكم لا يعقب دلالة المفهوم وانما الكلام على تقديرها لا انا فيه لا يتم انتفاء الدلالة لحصول
الثاني بعض المنطوق والكلي المسكوت عنه ويرد على الاول تارة بما علمت من ان الصواب انحصار هذا النزاع فيما في اعتبار المفهوم اذ
لا يصلح هذا البرهان بعد تسليم دلالة المفهوم لان الظاهر ان من اعتبر المفهوم اعتبر نفي الحكم عن جميع افراد المفهوم والقوى بما ملخصه ان
من حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق والمعني بالمنطوق في مفهوم الشرط والوصف ما
تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا ممالصل متعلقا له وبغير محل النطق ما ينتفي عنه القيد من ذلك المتعلق لا ما عداه من الاشياء
فليوضح بالنظر الى قوله في سائمة الغنم الزكوة فانه على تقدير اعتبار المفهوم فيه يدل على نفي الوجوب في مطلق المعلوفة بلا اشكال
لان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق هو السائم من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب
الزكوة فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضاه نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم وذلك بثبوت
نقيضه الذي هو العلف فيدل على النفي عن كل معلوفة من الغنم فتامله واعترض عليه مرة بان المعنى الذي ذكره للمنطوق غير محل النطق
بهذا المعنى جميعا مما لا شاهد له عقلا ولا عرفا ولا لغة ولا هو مجرد ادعاء والقدر المسلم عقلا وعرفا ان بعض مخالفة ما بين الحكم فيما قيد
بالوصف والشرط ونحوهما وفيما عداه اذا لم يظهر فيه فائدة اخرى للتقييد ولو خير بان غاية ما يثبت بدلالة المفهوم نقيض ما ثبت للمقيد من
الحكم لنقيضه فاذا كان الحكم الثابت للمقيد على سبيل الايجاب الكلي لم يلزم الا اثبات نقيضه الذي هو رفع الايجاب الكلي الملزوم للسلب الجزئي لنقيضه
وبطريق الحق اذ الحكم يثبت على كلي باعتبار الزاده فان هناك عدة من الاحكام الحكم على رزيد منه بذلك الحكم والحكم على نوالله المفهوم باذراء
كذا والحكم على احاد الافراد بان كلا منها او بعضا منها والمفهما في الجملة كذا مثلا مكم في قوله كلما يولى كل لحم يتوما مى سونه ويشرب

اولا على كل فرد فرد مما يؤكل لحمه يجوز استعمال سؤره وثانيا على مفهوم ما يؤكل لحمه بان كل فرد منه يجوز استعمال سؤره وثالثا على افراد
ما يؤكل لحمه بان كل منها يجوز استعمال سؤره فدلالة المفهوم ان تمت فانما تتم باعتبار الحكمين الاخيرين دون الاول فان دلالة المفهوم
انما هي بحسب ما يذكر في اللفظ المذكور انما هو الوصف العنواني الذي هو مفهوم المفهوم وحمله على الافراد كلا او بعضا مجملا ان لم يكن
الحكم على نفس الحقيقة وايضا الحكم الاول لم يكن منوطا بالقاب مخصوصة فانه في المثال المذكور بمنزلة ان يقال الحمار كذا والدجاج كذا والغنم
كذا الى ان يستوفي جميع ما يؤكل لحمه ومفهوم اللقب لا حجية فيه وايضا فالعمدة في دلالة المفهوم هو الذوق والتفاهم عرفا ولا يفهم
عرفا ولا ذوقا من نحو كل حيوان كاتب فهو انسان الا ان ما ليس بكاتب من الحيوان ليس كله بانسان لا ان لا شيء منه بانسان وقوله عم
في سائمة الغنم الزكاة انما يدل على عدم الزكاة في شيء مما ليس بسائمة من الغنم لعدم استغراق الحكم بالنسبة الى كل سائمة بل انما المراد ان
الزكاة واجبة في جملة الغنم والسائمة لان اللام انما هي للعهد الذهني كما في نحو ركبت الخيل ونكحت النساء حتى لو اريد عموم الحكم بالنسبة
الى كل سائمة لم يدل الا ان ما ليس بسائمة لا يجب في كل من افراده الزكاة وفي الجميع نظر اما في اصل الحجة فلانها مخالفة لما هو المتبادر في العرف
مما هو حجة من المفاهيم فان المتبادر من نحو اكرم زيدا ان جاءك عدم وجوب الاكرام لو لم يجئ وايضا لو لزم المشروط بدون الشرط لزم
عدم كون الشرط شرطا وهو خلاف الفرض وايضا لا يخرج منافاة دلالة المفهوم اما بالوضع او بالحمل على الاولوية فكم المتكلم بحكم يخالفه على
المفهوم لعد بارادة لحاولة كذبا عن قابل التمرد وعلى الثاني يلزم خلو الكلام عن الفائدة فان المفروض عدم فائدة لو لم يعتبر المفهوم ما
لمفهوم ما او لم يعم لزم ما يلزم من عدم اعتباره من اللغو والعبث مع عدم فائدة اخرى صارفة من كفاية المخالفة في الجملة ويرد عليه انه
خلاف المعهود من الفائدة في المفاهيم بل يلزم اللغو بالنظر الى ما يوافق المنطوق ولو قيل يكفي ان يكون ذلك لعدم دوام شمول
مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت قلنا لا يسلم ذلك التعبير بما يقتضي مشاركة بعض افراد المفهوم مع المنطوق فان زيادة
ذلك البعض بالعطف او استثناؤه من العموم ممكن بل هو المعهود في مثله مثلا ان يقال الماء لا ينجس الا في صورة كذا او يقال اذا كان الماء
قدر كر او يكون كذا لم ينجسه شيء وهكذا وبالجملة فهم العموم عرفا في غاية الظهور حتى لم يقع بسبب الخلاف بينهم كما عرفت فيه تلك كلام ولا
اعتداد بشيء مما يأتي فيه بل فيه بعضها بما يعرف بالتدبر فالانصاف ومتى ثبت كونه حجة لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه فما في الاربعين
فلكونها في قوة المصادرة فانه من الحجية لا يلزم الكلية فانها المتنازع فيه الا ان يقال انظرها الى انه لا يقبل النزاع او منهم ولذا
لم يختلفوا فيه هذا اصل اعماله حيث ما قيل انما هي ان ينجر وظهور عدم الخلاف من ظاهره من الاصوليين في المطالب اللغوية بل من كلامهم ليس
مما يحتجون به مخالفة فلا يكون حجة عليه فلا يصح الاستناد اليه واما في الاعتراض على الثاني فانه فضلا عما في ثانيهما من جعل المفهوم نقيضا
مفقلا للمنطوق وفقده باعتبار الحكمين الاخيرين ومنع عموم المفهوم في النبوي معللا بعدم استغراق الحكم بالنسبة الى كل سائمة للعهد
الذهني مع فساد الكل اما الاول فلعدم كون المفهوم نقيضا للمنطوق فان المعتبر في التناقض وحدة الموضوع وفي المفهوم الموضوع

متعدد

متعدد كما هو ظاهر فلذا يتضاد فان بخلاف النقيضين واما الثاني فلان المنطوق في المثال المذكور هو الحكم الاول والحكمان الاخيران انما
منه غير مراد بل قطعا بل يمكن الحمل عنهما بل المدعى انها غير متعلقين لكون موضوع الحكم فيه غير مذكور فلا معنى لاخذ المفهوم مما يكون
كذلك عرفا فان ما يفعل عند عرفا لا يصير بسبب الارادة شيئا آخر بل المفهوم ملحوظ من المدلول المسوق له الكلام عرفا وهو الاول واما قوله
الحكم الاول لم يكن منوطا بالقاب مخصوصة ومفهوم اللقب لا حجية فيه ففيه انه يجري الا فالمه ما هو بمنزلة الالقاب في الجملة غير قادح لعدم شمول
ما دل على عدم حجية مفهوم الالقاب لمثله فانه متصف بما يقتضي حجيته وضا وهو الوصف نعم لولا التقييد لكان الامر كما قال ولكن لما كان
المتبادر من التقييد والوصف اعتباره لكل فرد فيحصل المفهوم باعتبار التوصيف الحاصل له ويقتضي نفي الحكم حيث ينتفي القيد على ان
المفهوم لو كان ملحوظا من الحكمين لا يسلم المدعى لاشتمال الكلية التي المفهوم ح وعدم منافاة ذلك لها فالمهملة فيه مرتبط بها واما الثالث
فلان اضافة اسم الجنس يفيد العموم لغة باعتبار الطبيعة والحكمة او غيرهما كما مر والمراد بالعموم هنا هو الغنم ظاهر في الجنس ويفيد العموم
بتمام في محله وبالتقييد لا يلزم كون اللام للعهد الذهني كما هو ظاهر بالتدبر وبعد فيه ما لا يسع المقام فظهر ان الحق هو القول الاشهر
خصوصا في مفهوم المخالفة لو اعتبرت ما ذكروه في ادعاء الخلاف وهو بالنظر الى المتأخرين لا يصح لو فرض الخلاف بينهم حيث انما
بالنسبة الى غيرهم فراجعا الى الخلاف في ان العموم هل هو من عوارض اللفظ او يكون لحسن لظهور كلام الثاني فيهم في الادلة القطع
بان المثبت لا يدعيه وقد سمعت كلام الغزالي وانما لم نقف على ثان سواه وما ذكره الغزالي لتعدي فلا فصل فان العموم ان لم يكن
ملحوظا عند المتكلم فلا يكون حجة كما للوازم الاتفاقية الحاصلة من الاحكام ككون الكوكب الكذائي يقع في ما بين التوجه الى القبلة
فان لم يكن ملحوظا لا ينفع حتى في الاحكام الشرعية لاتوهم كدلالة الاشارة ولم يدع كون هذا منها ولم يبينه بل ما عداها منها بل لا يكن يصح فانه
على تقدير الحجية بعد ما يكشف عن الارادة مع انه لا ملازمة عقلية بين المنطوق ومفهوم المخالفة بل مطلقا وهناك كلامهم في مواضع منها
حصر الدلالة لبحث عند دلالة المفهوم هناك مما يكشف عن قصد المتكلم وارادته من غير نقل خلاف بينهم ومنها ان المفهوم هل يخصص العام
او لا حيث يبني كلامهم فيه على الاتفاق على كون الدلالة مقصودة للمتكلم فان الثاني للتخصيص لم يتسدد مع انه لو كانت عقلية محضة لكان من عامهم
الاستناد به قطعا هذا فضلا عن ان ما ذكروه في دلالة المفهوم موافقة ومخالفة بالعقل او بالوضع مما يكشف عن الارادة كما يأتي ولا
ان يكون الشارع عقليا استعماله فدلالة لا يقع في الخطابات الشرعية بل لا يكون نصا مطلقا وعلى هذا فيأتي فيه التخصيص هذا كله مع الاغماض عن
ظهور كلام الثاني للعموم فان المخالف في كلامهم وفيهم المتصدي منهم في الغزالي وكلامه كما سمعت ظاهر في ان المنع لاجل ان العام لفظ والمفهوم
ليس بلفظ ومع جميع ذلك فالخطب سهل لظهور الحق وهو قبول التخصيص فيه فان التخصيص لو لم ينافي الحقيقة في المخصص ظاهر ولو قلنا
نقول اذا تعذر الحقيقة فاقرب المجازات متعين وهو استعمال اللفظ فيما يقتضي المخالفة في الجملة ولو قيل يكون دلالة المفهوم بالعقل
فالامر اظهر ويتفرع على الاول ما هو ظاهر كوجوب الطهارات للغير لا لانها ونجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة بالخبر المعروف الحجية ذلك

في بيان ان الحكم المعلق بالعلة هل يعم او لا وعلى الاول هل هو بالصيغة او بالقياس او نقلا

وعلى الثاني اجمال المفاهيم وعدم امكان التثبت في اثبات الحكم لمن اراد منه منها الا بالخارج نعم يرد بها من ينكر الكلية **اشارة** لو علق حكم على علة هل يعم او لا وعلى الاول هل هو بالصيغة او بالقياس او بالعلة اقوال اظهرها عدم العموم بالصيغة فانها لو دلت لدلت بإحدى الدلالات وهي بأسرها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلظهور عدم الملازمة لا عرفا ولا عقلا ولا شرعا بين الحكم على الخصوص وغيره مثلا انا فيما حرمت الخمر لكونه مسكرا لا يدل لو بالالتزام على العموم فان حرمة الخمر لا تستلزم حرمة غيره من النبوي نعلوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما ثم ليستفاد العموم من العلة ولو قيل به كاملا لا يقوى ويأتي كما يستفاد من القياس مطلقا لو قيل به والكلام انما هو في الصيغة لانهما لا في احدهما وايضا يلزم ان يفهم من قول القائل اعتقت غانما السواد الاعتاق بعتق جميع السودان من عبيده عرفا لانه بمنزلة اعتقت كل اسود مع انه ليس كذلك قطعا وللعموم الصيغي انه لا فرق بين قوله حرمت الخمر لاسكاره وحرمت المسكر لاسكاره عرفا والمفهوم منهما واحد والثاني يعم كل مسكر فيجب ان يعم الاول ايضا واجيب بمنع عدم الفرق فان الاول خاص والثاني عام ولو اريد منه عموم الحكم بالعلة او بالقياس فانكروه الا ان كلامنا ليس فيه وسياق الكلام في الاول والثاني مطلقا احتمال الاختصاص فهو حق لولا عموم العلة او القياس عند من يقول بهما والا فالحق العموم لعموم العلة كما يأتي بل بالقياس لا انا لا نقول به ويلزم العموم بالصيغة انه لو قال الوكيل اعتق غانما لسواده يصح منه عتق كل اسود له وهو والثاني مطلقا قصرنا الوكيل يحتاج الى الاذن في التصرف ولم يظهر الا انه يلوح من بعضهم انه لا قائل به ولولاه لتم ضعف الوصية والعلم بالمختار فيتبنى على كفاية الاذن في التوكيل مطلقا او توقفه على ان يلمه نصا وقد اعترف في النهاية بالثاني **اشارة** اختلفوا في امكان عموم خطابات المشافهة لغير الموجودين وعدمه وعلى الاول في وقوعه وعدمه وفوقه على اقوال وانما يتنور الكلام فيه برسم امور **الاول** ان الخطاب يطلق تارة بمعنى الكلام الموصل الى الغير للافهام ولو في مقام توجيه الكلام اليه لهم والثاني معناه المصدري وهو حقيقة فيهما لغة والاول هو الحاصل بالمصدر ويكون مجازا فيه لغة وعدم في العرف الطامع من الالقاء المصدر على اسم المفعول لحصر نظر وحقيقة اصطلاحا مذكرة وعلى التقديرين يعم نحو حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة والجهاد ماض الى يوم القيمة مع عدم اختصاص شيء منها بالموجودين فلا يكون مراد من هنا بالخصوص منه اخص منه وهو ما يقابل الغيبة والتكلم كما هو اطلاق آخر له كصيغة النداء والكاف والتاء ولام الخطاب وغيرها مما يدل بصيغة على الاختصاص ولا اصالة قرينة مخصصة له فهما من الجزئين لا نزاع في العموم ومثلها الوصايا والنصائح المودعة في الطوامير ومنها الخطابات الواردة في العلوم المدونة فان شيئا منها ليس خطابا حقيقيا ويحتمل بعضها التسبيب والعلم بالكلام فيها المبادئ اللغوية تخالف فيما يكون الحكم معلقا على صيغة الخاص به ويظهر ثمرته **الثاني** ان النزاع هل لغوي او عقلي وعلى الاول هل في الوضع او الاستعمال وجوه ينطبق بعضها على بعض كلامهم الا ان الحق على التقدير الاول والظاهر كون النزاع فيه اختصاص ما هو من الالفاظ بالخاص وضعا ودعوى عدم وضعه للغائب بل للاعلام والمعدوم او للتبادر وتنصيص اهل اللغة فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره لكونه اولى من الاشتراك ولادعاء صحة السلب

يحيى

في بيان ان الخطابات الشفاهية هل تعم الموجودين والغائبين او تختص بالاول قبل تحديد الخطاب

في بيان ان النزاع لغوي او عقلي وعلى الاول هل النزاع في الوضع او الاستعمال

عن غيره وعدم فهمه الا بالقرينة وعدم تبادره فتدل على المجازية وعلى الثاني لامتناع فتح خطاب المعدوم وكون الخطاب نسبة فلا يمكن تحققه الا بتحقق المنتسب اليه ولكن الظاهر ان النزاع في ان الالفاظ الدالة بالوضع على الاختصاص بالخطاب الخاص هل يراد بها في تلك الادلة بل المراد منها الاعم ولا منافاة لكلامهم بما يقتضي عدم جواز تعقلا فانه يتبت المطامع نيادة كما يظهر بالتتبع ويشهد له ما يأتي مما تمسك به المثبتون للعموم ثم يمكن تبيين عدم صدق الانسان والمؤمن والناس وامثالها على المعدوم حقيقة كما يبين اعتبار الفهم والا دل التصحيح المخاطب فلا يصح خطاب الجماد والحيوان والعجم بيا ايها ونحوها مثل يا ايها الناس ويا جبال ونحو يا ارض ابلعي تلك الخطاب على الحقيقة بل لاظهار الحسرة وتنبيه المخاطب ونحو ذلك **الثاني** ان النزاع على تقديره لامكان ولامتناع هل في التنجيز وعدمه والتعليق قولا ان للاول عدم المانع في التعليق مع ان القائل بالعموم يقول به ولو قيل بصحة الخطاب بالنسبة الى الموجودين منجزا وبالنسبة الى المعدومين معلقا والجمع بين الامرين كالجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل لعل الخطاب استعمل فيما يكون قابلا لهما عرضها مع منه ثم يستفاد الخصوصيات ~~استعمل فيما يكون قابلا لهما عرضها جامع بينهما~~ من الخارج ولو قيل بكون الخطاب ظاهرا في التنجيز لانه الا اصطلاحا بينه وبين الحقيقة او يقال لعله استعمل الصيغة معلقا بمنزلة التكليف لجمالا لا تفصيلا فهو مفهوم مطلق لا تعدد فيه لكن تلك الشرائط المختلفة الاجناس ولا اقل بالنسبة الى الاشخاص وتحقق تكليف منجز من جميع الوجوه في وقت الخطاب ثم بل يمكن منعه مطلقا ولو سلم التفصيل فلعله ومع ارادة المفهومات المتعددة من الخطاب لا مانع لان اختلاف الشرائط اطلبا وعدما بالنسبة الى الموجودين ايضا على انه لا يلزم التعدد بالنظر الى ما لغيره فيجوز شرط الوجود بالنسبة الى الموجودين ايضا ولا مانع منه سوى انه لغو لوجود الشرط فما نحن الا مر كانتفاء وهو مفهوم سيما في نفي العموم ويرد عليه ان الخطاب التعليقي لا يصح من العالم بالعواقب كما هو لا اقل مستنكر فيرد مع ذلك لا طلب فيه حقيقة فلا خطاب لان التعليق ينافي التعلق بل التعلق حقيقة غير متحقق لان الطلب يقتضي مطلوبا منه موجودا وانما الكلام فيه بل الطلب التعليقي اعلام للمخاطب المحكم غيره وعلم من اضمار الاستعمال الخطاب فيما يكون قابلا للامرين وان لم يكن ممتنعا الا انه مجاز فقد تحقق بالاصل السالم من المعارض فلا يلتجى الى عدم الحمل وتكلم في محل النزاع مع ان المجاز مع القرينة العادية وتعيد محصوما في جميع الخطابات الشفاهية مع ورود جلها او كلها في مقام البيان فلا يجوز تعالى ان لا يحتمل العبد قادح بل غير نافع للزوم حمل الكلام على الظاهر وستسمع الكلام فيما يمكن ان يجعل قرينة تنبيه على هذا ايلو مع عدم صحة الاسناد في اثبات تكليف الى اما اد هذه الخطابات لاحتمال التعليق فان المرتفع كونه قابلا للامرين فالاصل بالنسبة الى كل واحد بدلا صحة ولا بد له مع انه خلاف سيرة الفريقين فلما استعمال الصيغة معلقا بمنزلة اجمالا ففيه مضافا الى ان المراد الطلب لا يتم من ان يتعلق ببعضهم اولا والثاني فان باطل الحكم به يحكم بخروج عن المجاز بالصحة وعلى الاول فاما ان يرجع الى السابق او الى الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا يصح جعله مقابلا للسابق ولا وجه لمنع التكليف المنجز في الخطاب بوجه فانه دفع للظاهر بالاحتمال ولو صح ذلك لم يتم في اي خطاب كان من الشارع وبذلك ينسد باب التمسك بالظواهر وطمأما ما نكره

جواز الشفاه في اللفظ

الا عبد ... الغائبين ... بعد ... الحاضرين

والغائب

من ان الى ورود الارادة المفهومات المتعددة من الخطاب لا مدفع لتعدده بالمنع فان ذلك ناش من الحكم بعموم الخطاب لجميع الموجودين
وذلك غير ثابت كما يأتي وح لا نصير لما ذكره بل لم يعلم ارادة حكم لغير من اجتمع له الشرايط فان الاظهر هو القول الاخير ولا يتم على ما هو الظاهر
من ان النزاع في الاستعمال وعدمه اذ ائمة ماروفق للخطاب للمصدر بيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ونحوها الا بعموم الموجودين لكونه
مجازا فيه وانكاره مكابرة والاصل في الاستعمال الحقيقة والمجاز بعد على ثبوت القرينة ولم تثبت بل يمنع توجه الخطاب الحقيقي اليه فان
الخطاب كالطلب نسبة ولا يمكن تحققها الا بتحقق المنتسب اليه وهو المخاطب بالكسر والفتح والمفروض عدم الثاني ومنه يبين حدوث التكليف
فاعتمد على ان خطاب المعدوم قبيح ولذلك يصح عند ناصدوره عن الله تعالى ولا فرق فيه بين المعدوم والشرف الملحق منه معنى الموجود
كما ربما افضل الا عن اجماع اصحابنا كما في ظاهر المنية والمعالم ومعنى التمهيد حيث نسبوه الى اصحابنا وتبعه بعض الاجلة من المشبعة وقال
لحن انا نعلم بعقل فيه خلافا وعدم صدق الناس على نحو من نحوهما وان الفهم مما يتوقف عليه الطلب فان الحجر تكليف الغافل والنائم
او صاحب الفوارس اه
والساهي بل الصبي في وجه والمجنون والمغمى عليه فالمعدوم ابعد وان نحو ولسبل يحوكان النسخ معطل اوالفا لى لمسلم منه القريبتين
اما الملازمة فللزوم حمل الخطاب على ما هو الظاهر عند كل ولما نتوجه الخطاب الى كل عن السيادة وضماولا لي بجوز الخطاب بما له ظاهر
وارادة خلافه وبطلان مسلم لا سيما اذا لا غراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد
منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه وفيه نظر فما بقي ان الخطابات كانت من الله سبحانه في الموجود دون غيرهم بالنسبة اليه سوى
قلنا كلا فان تحقق المخاطبة شرط سواء كان في كلام الله تعالى او في كلام غيره ومجرد الحضور العلمي لا يجدي في صدق الخطاب ولا سيما
في جعل ما هو المراد منها الا ترى ان المولى اذا قال يا عبيدي احملوا حجرا من هذه الاحجار ثم اشترى عبدا ما من الاشمله خطابه هنا مع
حضور العبد المتكلم نصدق الخطاب يتوقف على تصور الكلام فهو بالاضافة الى من اجتمع شرايط التكليف واستمع الكلام ظاهر وبالنسبة
الى غيره لا يصدق والشك يكفي وكذا لا يتحقق مع انقطاع الكلام ولو اتصف بعد ابما اعتبر في المخاطبة والخارج وعدم الاختلاف
في الحضور العلمي لا ينفع في صدق الخطاب فع التسليم نع بالاصل ولا ينفع الاشتراك في اصل الحكم فانه مرفوع عنه بلهم واما قوله تعالى
الست بربكم قالوا بلى فليس من محل هذا الباب قطعا وهو واضح كما انه لا يكون ليس منه فانه ليس خطابا بالحقيقة قطعا كيف وهل يحمل
على قال او يكون كن امرا بل بان يجعل المخاطب نفسه موجودا او مملوما بان ضعف ما قيل ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن تمام الكتاب
والمبلغون ولهذا بعد وامد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود والحاضر كان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء
التكليف فجعل الشرع ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ويصير الى الملفى من حيث هو قارئ متكلم ومن حيث انه من
المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب فان الخطاب كما يتوقف على وجود المخاطب والمخاطب يتوقف على وجود ما يخاطب به فيتحقق والاولى
لا يتحقق الخطاب مع عدم وجود المعدوم بل لم يبق ما يخاطب به وقبله لم يتحقق المخاطب فلا يصدق المخاطبة مما ذكره من قيام الكتاب

والمبلغين

والمبلغين ولهذا بعد ولهذا مقام المتكلم اعتبارا لم يظهر ملاحظة من المخاطب ولو ثبت لم يحتمل المعدوم من مخاطبين حقيقة ومع جميع
ذلك قيام مقام المتكلم انما ينفع اذا قام مقام المخاطب بالكسر كما انه من كونه مستمعا لا يلزم كونه مخاطبا بالفتح بل مستمعا الحكاية خطاب
وبالجملة لا ينفع في اثبات المدعى بوجه والتقيد بالعموم انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف
بيان الملازمة انه لا معنى للرسالة الا ان يقال للرسول بلغ لكافة ولا تبليغ الا بهذه العمومات ونحوها من انتفاء عمومها بالنسبة اليه
اما انتفاء اللازم فبالاجماع واحتجاج العلماء قديما وحديثا حتى الائمة بتلك الخطابات من غير ذكر اجماع او نص او قياس على الاشتراك
مع ان الخصم معترف بعدمه فهو مستند الشركة ولذا اختلفوا فقيل مستنده الاجماع وقيل بل القياس ولو لم يعم تلك الخطابات
لم يصح ذلك الاعتداد انما هو العمدة من الاجماع او القياس ودعوى ظهور المستند بحيث يعلم كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة
بفساده وكيف يجوز على الله تعالى لخفاء مستند كل تكاليف من بعد النبي صلى الله عليه وآله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وورود الروايات في
كثير من تلك الخطابات بانها ليست بجماعة لنا وامة النبي صلى الله عليه وآله وورودها في كثير منها بانها نزلت في الائمة وان الخطاب اليهم
وورود الامر بقوله لبيك ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا وقوله لا بشيء من الاء ربنا كذب عند قراءة قوله تعالى
فباي الاء ربكما تكذبان وغير ذلك مما هو مذكور في محله ولنا ان النبي صلى الله عليه وآله كان اذا اراد تخصيص احد بحكم نص عليه وبينه كقوله صلى الله عليه وآله لابي
بردة يجزي عنك ولا يجزي عن احد بعدك وتخصيص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير ولو لم يشملهم لم يبين التخصيص علم العموم والظواهر
وهي كثيرة منها قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ومنها قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ ومنها النبوي بعثت الى الاسود والاحمر
ومنها النبوي حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومنها النبوي في حكاية الغدير فليبلغ الشاهد الغائب ومنها ما رواه ثقة الاسلام في الصدوق بسنده عن الرضا
عن ابيه ان رجلا سأل ابا عبد الله عليه السلام ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال لان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان
دون زمان ولناس دون الناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيامة ومنها ما رواه الكليني بسنده عن ابي
بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان قال عليه السلام يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت اية على رجل
ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية مات الكتاب ولكنه حي يجري فيمن بقي كما يجري فيمن مضى ومنها ما رواه في الصحيح عن ابي
جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اوصي الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة
ان يصل الرحم الحديث وغير ذلك من الروايات والجواب عن الاول منع الملازمة فان الاول لا انما يستلزم اشتراكهم الرسول
اليهم من الرسول لا شمول خطابه المختص بالبعض للجميع لامكان توجه خطابه الى بعضهم ولغيره الحاضرين باشتراك الغائبين معهم
في الحكم كما هو مقتضى الظاهر فيما نحن فيه فخلاف مدفوع بالاصل هذا وحصر التبليغ فيها مكابرة لحصول الضرورة ومعنى الثاني ان
ضرورة اشتراك الغائبين مع الحاضرين اغنت عن البحث عند المحتاج اليه انما هو اثبات اصل الحكم واما اعتراف الخصم بعدم الظهور

في بيان شمول الخطابات الشفاهية للحاضرين والغائبين

مستند الشركة افتراء فان نقل الاجماع والضرورة في كلامهم تجاوز عن الحد بل قدره فتحقيقهما بل المستند بنفسه معترف بان الظاهر
تحقق الاجماع على مساواة كل الامة في التكاليف وانه وردت به النصوص فاين الخفاء والمكابرة مع انه يجد الاستدلال بعموم اللفظ
وتوقف دلالته على مقدمة كيف ولا اخر شايع في كلامهم على انه بعد معروفية مستند الشركة في كلامهم وتحقيق حاله في محل
لم يحتج فيه حقوقا لما الخطابات انا اكتفى بها مع الاحتياج الى التعرض له في كل مسئلة وهل هذا الا نحو في الكلام فضلا عن طريقتهم وديدنهم
بل لعله خارج عن طريقة العقلاء فضلا عن الفضلاء مع ان ذكرها يتوقف عليه الدلالة لو كان فلا تنافي على التقديرين فتامل وعن الثالث
والرابع بان تلك الروايات مهجورة متروكة لو حملناها على تفسير الظاهر لعدم عمل الطائفة بها فتعين حملها على تفسير الباطن هذا
فضلا عن انها لو كانت محمولة على خطاب الغائبين يلزم تركها لخطاب المعدومين ايضا وهو منكر حتى عند المستدل ومع جميع ذلك
انهما من باب واحد فلا يصح عدهما متعددا وعن الخامس بان الاقوال المذكورة لا يدل على عموم الخطاب لاحتمال ان يكون المقصود
منها اظهار الانقياد والاطاعة والخوف والتعظيم ونحو ذلك ولو دل لتعارض بين ظاهرين مع ترجيح مع ظاهر الخطابات وعن السادس
بان الحاجة الى التخصيص في الشمول فيما كان يلزم البيان وفيما لا فلا ربط له بالمقام وعن السابع مع ان مرجعه الى آخر وبما ان الناسخ لا يشمل
المعدوم كما مر وبه يتضح الجواب عن الثامن والتاسع بان الانذار بالقران بل بمادونه على انه يحتمل العطف على المجرور وعن العاشر
بمنع التلازم فان من الاهم تبليغ الخطاب لا يلزم تعلق الخطاب لاحتمال كون الفائدة فيه تفهيم الحكم نظرا الى اشتراك التكليف بل قيل هو
على الملازمة اوله عليه نظرا الى السادس من ان عدم جعل القران لزمان دون زمان او قاصر دون قاصر لا يستلزم كونه خطابا بالنسبة
الى المشافهة فان فوايد القران لا تحصى ذكر منها تعليم الموجودين ومن تبلغه غيرهم ومنه يتبين الجواب عن السابع ولما عن الاخير
فبانه وصية وليس الكلام في مثلها فانه ليس من الخطاب في شيء هذا مع ان ما ذكر ما اخص من المدعى فلا يجدي فانه لو تم يكون
وتيرة فيلزم الكفاية في موردها ولا يمكن تتميمه بعدم القول بالفصل لعدم الثبوت مع كفاية الشك سلمنا لكن لا يمكن من ظاهر
القران فيلزم من حكاية نقل اتفاق اصحابنا من جماعة على حمل الخطاب في ظاهر القران فمن يدعيه ولعل مراده بالشهرة البالغة حدا كاد يصل الى الاجماع
فلا يمكن رفع اليد عنه ولو قيل التتبع والوجدان شاهدان على ان من يريد ان يلقي حكما عاما للحاضر والغايب والموجود والمعدوم
يجعل الموجود الحاضر مخاطبا او مصرحا لا انه يخاطب بتوسط من يصح ان يتصف بحيثية الوجود ومعاني الذي خوطب به وان لم يكن
حين النداء موجودا مثلا تقول انا اردت ان تخاطب امة النبي ص بان زادنا مباحا حتى تدخل ولذا نادى الحق فتقول للحاضر
يا ايها المسلمون تكلمنا كذا او كذا فتجعل عنوان المسلم الذي يصح جميع افراده ممن يمكن ان يتصف به او يكون متصفا به في
احد الازمنة الثلاثة على اختلاف راي ابي علي والفاضل في الحاضر في الخارج والحاضر في الذهن الملحوظ بتوسط العنوان
ويصح الاول منها الثاني بل قد تنادى جميع من لا يصلح في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما يفعله المصنفون

قلنا

في تحرير المسئلة

قلنا هذا انما لو لم يبين حكم الغايب فيدعوها بانه مشترك مع الحاضر مع انه يمكن ان يقال هذا طريق وما ذكره طريق
آخر لا يقرب احدهما من الاخر فلا يصير احتمالا ضارا في الظاهر على ان ارادة الغاية العموم من تلك الخطابات لم يظهر فلا يقع
وما ذكره من انصاف العنوان باحد الوجهين غير منطبق على العرف وللمدار فيما نحن فيه عليه **تنبيهات الاول** قال بعض
الاولى ان الغرض من ذكر هذه المسئلة بيان الحق منها والا فالحق انه لا يترتب عليها اثر لان الظاهر تحقق الاجماع على مساواة
كل الامة في التكاليف ووردت بها النصوص قبل الاجماع على الشركة في التكاليف المستفادة من الخطابات لا ينفي الثمرة فان الاجماع
لم يدل الا على الشركة في الاحكام المستفادة لا على نفس تلك الخطابات المثبتة لها فلا بد من استنباطها منها وهو على تقدير العموم
يكون قطعيا وعلى تقدير الخصوص ظنيا وبعد ما يلزم على الاول القول بان كل من خوطب بها يجب العمل بها بنفسه وبغيره وبعدم جواز الا
جتهاد والتقليد نظرا الى ان الاجتهاد استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية من الادلة الظنية دون القطعية وبعدم نفع الخطاب
بما لا يفهم معناه الا بان كثيرا من المعدومين في ذلك الزمان لا يفهمون معاني الالفاظ الواردة ولا سيما معاني الايات القرانية وان
كانت ظاهرة كالاكراد والفرس والعجم والترك وغيرهم ممن ليس لسانهم مبنيا على لغة العرب ولا سيما النساء والاطفال الحديث العهد
بالبلوغ وفي الكل نظر اما في الاول فلمنع عدم ترتب الاثر فانه على تقدير العموم يقعد دليلا فان الخطاب دليل والاجماع على اشتراك ا
لتكليف دليل آخر وعلى التقدير الاخر ينحصر الدليل في الاجماع كما في مفهوم المخالفة الموافق حكمه للاصل على تقدير حجيته وعدمها وايضا
يلزم اعتبار اتحاد الغايب مع الحاضر صنفا على القولين يعني ان الغائب لو اعتبر لعم الخطاب كما لو قيل يا ايها الذين امنوا اذا نودي
للصلوة فاسعوا فان القائل بالعموم يقول بان الغيبة لا تنافي تعميم الخطاب والقائل بالخصوص يقول بالمنافاة ويثبت الحكم للغائب
بالاجماع فالفريقان متفقان في عموم الحكم ومختلفان في تعميم الخطاب فالاول يثبت الحكم بالخطاب والثاني بالاجماع فيكونان مشتركين
في اعتبار اتحاد الصنف بل لا يعقل غيره فيظهر الثمرة على الثاني بانه اذا كان الحاضر مشروطا بشرط يمكن شرطيته لا يمكن اثبات اشتراك الغائب مع
الحاضر بالاجماع اذا كان الغايب فاقدا له كصلوة الجمعة فانه يمكن ان يتم لعلها مشروطة بحضور السلطان او نائبه فاطلاق الخطاب بالنظر
الى الحاضر لكونه مقرونا بالشرط فيعم مورد الغايب ما الغايب الفاقد له لا يكون محل الاجماع على الاشتراك العقل اما القول الاخر فان الخطاب
بما عنون به لما يكون عاما للحاضر والغائب فالاحتمال المدفوع بالاصل والاطلاق حجة على تقديره فقدان ما احتمل اشتراطه لوجود الخطاب
واطلاقه وهذا مراد من قال من الثمرة ان يكون غير المخاطب من صنف المخاطب معللا بان الاجماع انما كان دليلا فيما لا يكون في محل النزاع وان
كان في تعليله نظر وما اورد عليه من ان اعتبار الاتحاد في الصنف للحجة تام ولا يحيط بيان ان ذلك واحتمال المدخلية كون من في عصر النبي ص
او انهم كانوا مقرونا ملغاة وليس ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك دليل على عدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه
المخالفة والتفاوت ما يهدم اساس الشريعة والاحكام رأسا ومن قبيله حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من اجماع

او غيره عقلية واما في غيره فيقول على تقدير العموم لانّه حينئذ القائل به اما ان يقول بالدلالة على الحقيقة او المجاز مع نقل الاول

مبادي على التقدير بن اما ان يحمل على معنى واحد او اريد والثاني يبطل لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز او المجازين متضادين وكلاهما

باطل اما في محله وعلى الاول فاما ان يراد منه المعنى الظاهر عند الحاضر او الغائب والثاني باطل لاستلزامه الخطاب بما لا يفهم فانه لا يمكن

الحاضر فهم الغائب لجهله به فتعين الاول على ان المفهوم عرفا على تقدير العموم انما هو ذلك فلا يترتب عليه شيء تمام ولا التصويب

بناء على ان محل كل الخطابات على ما يفهمه ولا لجواز النسخ بعد النبي م لامكان تحويل العرفنا ما الاول فلان الخطاب يصير قطعيا اذا لم يتعين

حمله على فهم الحاضرين وقد عرفت تعينه ومنه يتبين ما فيه تبعه الرابع واما هو فلان من يقول بالعموم يقول يشمل الخطاب لمن يمكن شموله

له ومن لا يقيده فهم الخطاب من ذلك او كان موجودا لما كان مخاطبا لانكما اذا كان معدما فان المكلفين ينقسمون الى من يكون وظيفته

العمل بالخطاب ولا يكون مخاطبا به لكن لا يقيده فهمه والى من يكون مخاطبا وهو الذي فهم الخطاب بجميع فيه ساير شرايط التخاطب

فعلى تقدير عدم اشتراط الحضور يعم ولو كان غائبا او معدوما وعلى التقدير الاخرى لا يعم المعدوم بل ولا الغائب كما ستسمع الثامن

هل يعم تلك الخطابات من لا يحضر مجلس الوحي وان كان موجودا الاظهر العدم لعدم صدق الخطاب فانه يعتبر فيه السماع والفهم بل يعتبر

فيه ما في المعدوم ولا يجدي الحضور العلمي لما مر وانضمامه مع الحاضر لا يجعله داخلا في الخطاب عرفا والتغليب لا يصح الخطاب بل يصحح

التعبير عن الغائب بالحاضر كان انت وزيد تفعلان فان معناه انت تفعل وزيد يفعل لا انتما تفعلان الثالث ان الجمع ان كان

بمادته مخصوصا بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء فلا يعم احدهما الاخرى وفاقا وان كان الاختصاص بالصيغة كالمؤمنين والمؤمنات ففي التحقيق بالاناث لا يعلم الذكور تغليبا فاتفق واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك للتبادر ولاجماع اهل العربية على كون جمع

المذكر وشيوع عطف جمع المؤنث عليه مع ظهور العطف في المغايرة واحتمال كونه من عطف الخاص على العام بعيد ولان الجمع تكرير للمفرد

المفرد لا يعم الاناث فجمعه كذلك ولانه اما موضوع للمذكر خاصة او للمؤنث كذلك او لهما جميعا او للقدر المشترك او لا لشيء منهما والا

لا خير بطل قطعا واتفاقا وكذا الثاني والثالث لانه اما ان يكون على الجمع او البدلية والاول باطل لاستلزامه عدم صدقه على المذكر خاصة

وصحة الاستثناء وكلاهما قطعي الفساد ولو قيل الملاقة عليها بوضع والملاقة على المذكر خاصة بل في قلنا الوضع للاختصاص مقطوع به بل

اتفاقي كما هو الظاهر المصرح به من بعض الاعاظم وفي الاعم يكون تجاوزا لكونه اولى من الاشتراك ومنه يتبين ما في البدلية فانه انما يتم بالاشتراك

الاشتراك المستبعد سيما ان المجاز او الخصوص الذي كالسوابق وكلا هذا استعمال في المؤنث خاصة وبطلانه ظاهر ولانه يلزم المطلوب وهو

عدم الدلالة على الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المطلوب بحمل الحمل كونه حقيقة في المذكر خاصة مقطوع

به بما هو شموله للمؤنث اما بالمجاز او الاشتراك او النقل والاول اولى لما مر فيتعين ولا يخرج التنازع فيه عما مع نقل الاخير

مباد المخالف نص اهل اللغة على تغليب المذكر على المؤنث مثلا الاجتماع بمعنى انهم سوعوا الملاق لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث

في بيان ان الخطابات الشفاهية هل يشمل من لم يحضر مجلس الخطاب ويختص بالحاضرين فيه

في بيان ان الجمع المختص بالذكور او الاناث بالمادة لا يعم احدهما الاخر ١

منه ولا اصل فيه الحقيقة وورود اكثر خطابات الشرع بلفظ المذكر مع وقوع الاجماع على دخول النساء فيها ولو اوصى لرجال ونساء ثم قال

اوصيت لهم يكتفي دخول النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة والجواب عن الاول انه يستلزم الاشتراك والمجاز خير منه مع وجود امارة المجاز فيه

وهو تبادر الغير فلا كلام فيه وعن الثاني بالقلب وبالمنع عن وقوع الاجماع على دخول النساء فيها غايته الامر دخولهن في الحكم وهو

اعم منه ان المجاز اولى من النقل والاشتراك وعن الثالث بعد المتنازع فيه قرينة الا ايضا الاول وتمام بيان بطلانه الوقف كما هو

ظاهر المعارج واما لو لم يختص بمادته ولا بصيغته باحدهما كمن وما فيعمهما على ما تقرر سابقا الرابع خطاب المقتدى كيا ايها النبي

يا ايها الرسول يا ايها المزمل لئن اشركت لا يعم غيره لا لغة ولا عرفا لا الاول مع كونه موضع وفاق فظاهر بما ثبت بل لو كان له

عموم النقل واما الثاني فلنا بعد صحة القول بسلب الخطاب وبعدم فهمه الا بالقرينة وعدم قبول الاستثناء وعدم الملازمة لاحتمال كون الشيء

مفسدة لشخص دون اخر حلا فان البعض الناس فعمم بقوله بلا على ضعفا لا العادة ويا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن

فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج خالصة لك من دون المؤمنين فلا لك ومن الاول منع ولنبهد له

لفلا انهم باختلاف الحال وعن الثاني خروج عن محل النزاع وعن الثالث الاعمية لاحتمال ثبوت الملازمة باشتراك التكليف على انه في

ايام ليس عاما قطعا بل مرودة وعن الرابع منع عدم الفايدة فان الخطاب به وان لم يكن عاما الا انه لا يدل على عدم العموم فالتقييد للنفي

ومنه يتضح الجواب عن الخامس على ان في دلالته شك وتمام بين عدم العموم فيما يخص الحكم بالامة وعن الصيغ الموضوعة كافعل وافعلي دعا

العبد والحر غيره تم ما يعمه والامة لغة كيا ايها الناس يا عبادي يا ايها الذين امنوا اهل يعم عرفا اقوال ثالثها عدم الدخول فيما قصد

ونحوه كقل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم والدخول في غيره وهو الاظهر لنا على الاول تبادر الاختصاص عرفا وعلى الثاني وجود

المقتضي وهو العموم وعدم المانع منه عرفا وفهم الصحابة بحيث سالوه عن المخالفة وتقريره لهم وستسمع الكلام فيما خيل الخصم وعلم

بان ما العموم معطي مع جوابه عن غير فهم الصحابة وتقريره ص واما عنهما فبالمنع من تحققه واللعد معطي كون اتخاذ الامر والمامور والمبلغ

والمبلغ بخطاب واحد وعلو رتبته عن الامر مع قبح المشاركة بينهما بخطاب واحد واختصاصه باحكام كثيرة وهو يقتضي عدم مشاركته

لهم والجواب عن الاول بالمنع فان الامر هو الله تعم فهو مامور الامر ومبلغ الى الخلق لا الى نفسه والمبلغية وعلو الرتبة لا يمنعان عن

الاشتراك في الخطاب عرفا كما ان الاختصاص في مقام لا ينافي العموم في اخر كالحج ونحوه ومنه يتبين شموله للعبد والمخالف مطلقا او في حق

الادمي لا يعتنى به وكذا عمومه للكافر الخامس لا اشتراك الغائب والحاضر لما من الاجماعات بل قد عرفت كونه حاصلا الا مفهوما بالذات

فلا ينتقص الحضور والغيبة فما لم يكن انحصل الفرق ببعض الوجوه كما من منع الملاق الابنية في صلوة الجمعة بانها وردت مورد الغالب

وهو كون الجمعة باذن النبي او بفعله فعلى تقدير الاختصاص بالحاضرين لا بد من الاسناد الى الملاق فهلا علا ان ما لو قيل عمومها للغائبين

فيتم الاملاق بالنظر اليهم بقوله بلا على عدم ثبوت المخصص ولما عمومه لا اشتراك بين المذكر والمؤنث فعن المقدس نقله لنا

في بيان ان خطاب المقتدى كيا ايها النبي ويا ايها الرسول لا يعمم غيره ٢

في بيان عدم العموم فيما يخص الحكم بالامة وبعض فوائد انتهى

في بيان اشتراك الغائب والحاضر في التكليف وكذا المذكر والمؤنث ٢

الاجماع ايضا فيكون حجة لا ما لخرج فيكون الاشتراك اصلا في المقامين واما الحر والعبد فلم يثبت فيهما الا ان الظاهر عموم الاشتراك
عندهم وقلة ثمرة وان ثبت عدم الاشتراك فيهما فانا نثبت لكل خصوصية وان حصل التبعيض فالحكم المخصوص باحدهما لا يعم سواء كان
متعددا او واحدا العدد الموضوع فيرجع فيه الى الاصول والقواعد فلا يصح للامة المبعضة تزويج نفسها ولا لمولاها الا ان يثبت في
الحكم التبعيض فيبعض مطلقا سواء كان واحدا او متعددا كالميراث والخدمة والحدود ولو ثبت عدم الاشتراك في الذكور والاناث
مع اختصاص الحكم باحدهما او اختصاص كل بحكم ففي الخنثى المشكل والممسوح يرجع الى الاصول والقواعد كاصالة البراءة فيما اذا كان الحكم
باحدهما وتردد بين الاشتراك شغل الذمة كلبس الحرير في غير الصلوة وكاصل الاشتغال اذا كان فيما يسوغ بالاشتغال كلبس الحرير
في الصلوة وكاصل العدم فيما كان في شهادة لا تقبل من النساء وكعموم التحريم في التزويج للتزويج بالخنثى ونحو ذلك **اشارات** لفظي في
ان ترك الاستفصال في حكاية الحال يتعين مع قيام الاحتمال هل ينزل منزلة العموم في المقال فقيل نعم وقيل لا وفصل في المحصول بين المعرفة
بخصوص الحال وعدمه ووافقه في النهاية الا انه بدل المعرفة بالعلم او الظن ومثل التهذيب الا انه خص بالعلم وفي الجميع مع الاحتمال
كل ما مر نادما وانما يتم الكلام فيه برسم مقدمة هي بيان المراد من العنوان فنقول انما يتحصل فيما يتحقق سؤال ولا لا يتحقق ترك الاستفصال
وحكاية الحال يتعين ان يكون في سؤال السائل والمقصود منها حالة والسؤال عنها والسؤال يختلف فمرة يسأل عما لا يحمل الا صورة
واحدة ولو بالظهور وحينئذ عما يحتمل انه يريد منها والمراد بها هنا الثاني وهو ينقسم الى اقسام فان الحكاية مرة تكون في قضية واحدة وقد
يحكي ان السائل يسأل تارة عن قضية وقضية وتارة عن قضية تتفق في الوجود والثاني ينقسم الى ما علم عدم علم المسؤول به والى ما علم
به والى ما ظن بامر الظن وبما او شك ولا احتمال لا ملازم اما ان تكون متساوية او مختلفة بالحجية او بالمرجوحية او المساواة فان الظاهر ليس لا
فلما لو لم يكن منه سؤال بل نقل الراوي فعلا وقع عن الحجة في واقعة يحتمل وجوها مثلا ومنه حكمه كذلك لنا ويكون لكل قضية فعلية
في الوجود وعلم المجيب بها فاما باب فلا يدخل في العنوان ما لا وقد تلعدم السؤال فيه وقد عرفت انه من شرائط صدق العنوان تحقق السؤال
واما الثاني فلعدم الاحتمال الزمان ولو قيل الجواب انما يؤتى به فلو اقتضى ظاهر السؤال ذلك لا مدخلية فيه بالعلم بوقوع الواقعة فلنا كلا
فان هذا الجواب على المراد من السؤال الحاصل بالظهور انما هو لكشف المراد مع المخالفة لا عبرة به لا ظهور بهذا لما عنوان آخر بنفسه
حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال ويسقط بها الاستدلال وهو مما لا يفيد العموم قطعا بل فيها مورده كما
لو حكم النبي صلى الله عليه وآله في قضية بالشفعة وفي اخرى بالقسامة وفي ثالثة بطلب البينة وفي رابعة حكم بالحلف الى غير ذلك فحكمها ما الى كمعد سبق
هنا ما يفعل فيهما مع منافيها عن البيان فلا فرق بين العنوانين كما توهم بل كل منهما ظاهر اذا عرفت هذا فنتكلم في كل صورة من
العنوان الاول ونبين حكمها فنقول لا شك في ان في الاولى منها اذا وقع السؤال ويكون في محل الحاجة يعم الاحتمالات المتساوية
لو كانت متساوية والراجحة لو كانت مختلفة لكون تقديم بعض المحتملات على البعض ترجيحا بلا مرجح وعدم ارادة بيان منها قطعا

في بيان ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال

في بيان ما يتحقق فيه ترك الاستفصال وشرائطه

والداية بعضها يلي الاجمال بل الالغاز والتعمية وهو باطل لكونه منافيا للبيان الذي يقتضيه ظاهر حال المجيب فضلا عن ان السؤال
ظاهر في الحاجة نظرا الى الغلبة والحاق العقل الشيء بالاعم الاغلب على ان المفهوم من اطلاق الجواب في مثل العموم عرفا والخروج عنه
عما هو الظاهر قطعا وايضا فيقتضيا نسبة الحكم الى الاعم ولا يلزم الثاني فيتحقق حيث ما يتحقق ومع الاغماض عن الجميع يمكن ان يقال
الظاهر الغالبة لترك الاستفصال العموم فيثبت المدعى وهو العموم الاستغراقي الا انه على تقدير اطلاق الافراد يستغرق كل الافراد التابعة
من دون تفاوت بين الاظهر والظاهر ولا يلزم ملزم ولا يعم المرجوح منها فان الاطلاق لا يشمله والمعروض كون السؤال عنه فاذا لو سئل
عن كل المفطر فقال ما يترتب عليه الكفارة لاطلاق ولا اشكال في عمومه لوجود سوى العموم وان كان في كلام السائل الظهور والمطابقة بين
السؤال والجواب ومنايع عن العنوان فانه مخصوص بما اذا كان السؤال خاليا عن استيفاء الافراد بل اطلق في السؤال وترك الاستفصال في
الجواب ومثلها لو كان للسؤال فرد ظاهر فانه خارج عند كلامه فان العنوان يتقوم مع قيام الاحتمال وهنا لا احتمال فيه فان الحكم بالعموم
ح لا وجه له وبالجملة فمقتضى ما ذكرناه فيما هو داخل في العنوان انما هو الظهور في العموم عقلا لانها دعا المتكلم بل وعرفا ايضا فانه المفهوم
عندهم بالمرتبة الاولى انه لو كان الحكم مختلفا في الافراد لا يحسن الاستفصال وفي الجواب بالاطلاق بل عد ذلك في العرف بالكذب ولانا
لما كنا مكلفين بالعمل ولم يجوز لنا الغاء دليل الحكم ولا علم لنا بترجيح بعض الوجوه واختصاصه في الواقع بالحكم فلو رضاه الا البعض لزم الترجيح من غير مرجح
فالواجب علينا ان نحمله على العموم حتى يقال القائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لانه لا ريب في العمل وان كان
المراد بالالغاء انما يحمل التوقف فمقتضاه حسن ثم ولا فيجاب بان ثبات الحجية مأمور بذلك فان الخطاب موجه الى الحاضرين لا الينا فلا عبرة بحالهم
لا بحالنا فينبغي ان ينظر الى ان مقتضى فهم الحاضر في مثله ماذا فنقول انه ظاهر حال المجيب البيان فضلا عن كون السؤال ظاهرا فيه فان احتمل
ثانيه سواء كان معينا او غير معين مع لزوم الترجيح من غير مرجح في صورة وتعيين حمله على العموم لا بشرط ظهور حال الظهور وقد ثبت بنفسه مطلقا
هذا كله مع عدم ظهور وكون المقام مما يقتضي الابهام لانه من اين لنا الطريق اليه ولما لو حصل الظن بالعلم او عدمه فهو المتبع فانه الحجة في دلالة
الالفاظ ما لم يكن ظاهر قال العلامة اذا علم او ظن انه عالم بعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم ولا لبني صلى الله عليه وآله الفرق واما لو شك في علمه فحكم ا
لعلامة والفخري بعدم العموم لاحتمال علمه بالحال لعلمهما في الواقعة وان احتمل تارة بانا مخاطبون بظاهر القول والفعل الدالين بان الاصل عدم
العلم وعلله اخرى بان علوم المعصومين ايضا حادثة فكل ممكن مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب
والاخبار الصحيحة ويمكن ان يقال ان الاصل عدم العلم الاصل عدم العموم ويرجح لا يبقي الحال حتى يجاب بان الان يقال ظاهر القول العموم عرفا مع
تأيده بالاصل وكلام الخصم راجع الى اخطاء الحجة العزيزة الا يد فلا تعارض فالقول عدم العموم وقيل بقي شيء وهو انه قد صدق قولنا
لا شيء من العلم بحاصل له فلعل من قبيل نقيضه قولنا بعض العلم حاصل له قطعا فقد نقضنا يقينا بيقين وهذا الفرد الخاص من العلم
وان كان عدمه يقينا لنا ولم ينقض بخصوصه قولنا بعض العلم حاصل له ولكن يحتمل تحت عنوان هذه القضية محتمل فحصل لنا شك في علمه

بتوسط يقيني وعدم اعتبار هنا الشك ومثله للنهي من نقض اليقين بالشك لا ظهور له لو لم يكن مثلا من ظاهرا فيكون النهي المذكور بالنسبة اليه مجملا لكيف

يجوز لهذا ان يحكم بمقتضاه وبه يعلم ان نقض اليقين قد يحصل بالعلم بامور علمناه كالعلم بجميع الاحكام وغيره مالا يحصى كما يعلم زيادة عليه بل بما

علمناه كفاية لذلك اليقين فالاصل في غير مجاله وهذه شبهة تمم الاصول والعمومات والجواب عنها بمنة ما اجبنا عنها هنا ومع ذلك فهو

ملهم بما ليس لهم فيما لم نعلم به لم يعلم نعم يبين الجواب عما لو قيل ان من الاشياء ما هو معلوم لهم فيما ومنها ما هو غير معلوم كذلك فقد اختلطا

نعلم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب ان الحكم يكون من غير المعلوم من اهل استصحاب عدم العلم واتم مع قد لم ينقض يقين بيقين بل بالشك

مع النهي من نقضه به عموما فيشمله النواهي ومع جميع ذلك هذا الشك ليس بسبب اليقين فانه مما يحصل بدونه ملاحظة ذلك وهو ظاهر مع

انه لو كان مستندا اليه لا ينفع فان ذلك اليقين لا ينافي اليقين السابق كما عرفت ومع ذلك لا ينفع فان كل شك يستند الى سبب يقيني الحصول لغاية

كلما يحتاج الى علة موجبة فالمجد لم يوجد ملخص انه لا يتحقق للنواهي مصداقا ومع جميع ذلك مثلا ان ظاهر العرف والعادة الجارية بانهم

الحاجة من دون اشارة اليه بل لعله مثلا فيديهم بالخصوص وعلى كلها امثلا فلا اعم الاعلم **تنبيهات الاول** ان العموم هنا ليس وضعيا لكونه

مدلولا بالاجماع مع كونه بالترك لا باللفظ بل بالعقل والقرينة ولذا قيل انه بمنزلة العموم **الثاني** ان الاحتمال في السؤال يعم ما لو كان من انشاء

اللفظ او تعدد المجاز ان المشابهة وعدمها ما يوجب الاجمال ومن اظهرها المثال لصور الوقوع في الوجود **الثالث** ان حكم هذا العموم مشترك

مع العموم الاستغراقي في امور وبعد في وبينهما لك الاطلاق في كالجزئي فيهما جواز تخصيص الجمع والمنصرف الى الافراد الشائعة فيما يكون الشيء

مختلفا بحسبها وهو استغراقي لا بدلي **الرابع** انه ورد في الاخبار كثيرا ما يتوهم فيه ترك الاستفصال مع انه ليس منه ومن هذا الحال

فيتعين حمله على الثاني ومنه ما رواه الشيخ عن موسى بن بكر عن الصادق في رجل جعل عليه صوم شهر رمضان فصام منه خمسة عشر يوما ثم

عرض له امر فقال ان كان صام خمسة عشر اياما لم يجزه حتى يصوم شهرا تاما فانه يحتمل السؤال لعدم **الخامس** ان ترك الاستفصال انما يعم ما

لو كان الجواب بغير مستقل فيهم منه حكم بالعدم وهو ظاهر المعظم ومن الشافعي نعم لا ان الحكاية اختلفت عنه فمنهم من انكر ذلك عنه والاول اقوى

لما ياتي في البحث عن كون السبب مخصصا ولا مع الجواب من القول الاقوى **السادس** انه ربما الاستفصال يدل على عدم العموم فان الاستفصال

مع العموم لغو **السابع** من التنبيه نعم فيه خلاف وانما نقله في الكلام بما يتنوبه تحقق الحمل ظاهر في ذوينة الموضوع للمحمول لحقيقة

عرفا سواء كان الموضوع اخص والمحمول اعم مطلقا او كان بينهما عموم من وجه فما يحكي الحمل لغايته لا يحمل عليه الا طلاقي مع انه لا يخرج عما ذكرناه

ولذا لا يصح الحمل في غيره الا بتوسط تصرف فان الحكم الشائع عكم على شيء ولكن تريبة الموضوع للمحمول كالوضوء الاشياء من الماء وغير غسل وبين

امثال مع لاكل سهو او صوم وايمان الاخرس واشارته صلوة وذكوة الجنين ذكاة امه وكان بالرفع كما هو لا يصح يحمل على ظاهره فالتنبيه ولا

الاصل في الكلام فقوله الطواف بالبيت صلوة لما لم يمكن بقاؤه بظاهره لظهور انه ليس الطواف فردا من الصلوة لغة ولا شرعا مع ان بيان

الاول ليس وظيفته ولا يريد نقل الصلوة لمعنى يعم الطواف لبعده مع ان تعين حمله على ما في ظاهره الا ان بناء المعاني اختلفوا في مثله فيهم من جعله

استعارة

في بيان ان العموم في ترك الاستفصال ليس وضعيا بل بالعقل والقرينة ثم بيان وجوه الاحتمال في السؤال

في بيان ان العموم في ذلك يشترك مع عموم الاستغراقي في امور ويفترق في اخر

في بيان ان التنبيه يفيد العموم تارة وفيه تحقيق في الحمل

على الاول العرف على الحمل ... (حاشية)

استعارة ومنهم من جعله تشبيها وسماه تشبيها بليغا او مؤكدا ومنهم من قال انا نسمع الا ان نطلق اسم الاستعارة عليه فاما حسن حذف

اداة التشبيه عليه فلا يحسن اطلاقه عليه كما في زيد الاسد وان لم يحسن الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة اولى من تقدير

اداة التشبيه وعلل الاول بلواء المشبه به على المشبه والمنع من استعمال المشبه به فيما وضع له بل هو مستعمل في معنى الشجاع وعدم الدليل على حذف

اداة التشبيه وتعلق الجار بالمشبه به كثيرا كقوله اسد علي وفي الحروب نعامة من الطراء به عليه وهو يدل على من سواهم وعدم حسن دخول اداة

التشبيه كثيرا ويرد على الاول انه لا حاجة الى حذف الاداة لو لم يكن بالمجاز في الكلمة فينبغي ان ينظر الى المرجح وهو بين ملغى الثاني والثالث لما

الرابع فلا يضر فان المدار فيه على المعنى واما الحذف فانما يعتبر الاستيناس ولان القصد حقيقة الى اثبات الشبه بطريق المبالغة واما الخامس

فيمكن ان لا يخرج عن معناه الحقيقي بل التقدير لا لعجز او صفة او لوحظ في كل مع معناه الحقيقي تبعا اما هو لازم له فهو مضمر وبالجملة

كلا احتمل لكن المدار على المرجح فقول الاديب انه كثيرا ما لا يوجد المعنى الذي يراد استعمال فيه لفظ يعبر عنه به بل لا يتعقل معنى يكون مشتركا

في شيء كالصلوة في الطواف بالبيت صلوة والحرز في والعقاع حرز يستصغرها الناس ونحوها ولا قائل بالفرق هذا ولو قيل بتقديم

الاضمار على المجاز لسهل الخطب وكيف كان في الاحكام الشرعية لا يخرج عما قلناه مع انه على تقدير المجاز لا يتعلق به غرض شرعي فيتعين التشبيه

ولذا هجر القول بالاستعارة عند الاصوليين مع انه لو كان استعارة لما اختلف الفريقان كما ياتي هنا ويحتمل كون النزاع لفظيا كالجزء المسئلة نفسه

في مقام ان يلجا الى تقدير التشبيه والاستعارة فان قيل الاستعارة باستعمال المشبه به في المشبه لم يكن ما ثم استعارة وان قيل بنقل آلة المشبه به

على المشبه سواء كان باستعماله فيه او بحمله عليه او بما في قوة الحمل يكون استعارة ثم على تقدير التشبيه فلا انه مطابقة وعلى نعم الحقيقة بل الهلال في

لعدمه نعم عن بعض الافاضل انا قلنا هو كالبدر لم نرد به ما هو مفهومه وضعا بل اردنا انه في غاية الحسن ونهاية اللطافة قال لكن ارادة

هذا المعنى لا ينافي ارادة المفهوم الوضعي كما في الكناية وفيه ان هذا ناش من اصل التشبيه اذ المشبه به تامة كالحلقة فانها ما هو المشبه وفيه

اراد به ما هو الظاهر منه فيستتبع من التشبيه اما نفر بما سبق فنقول في عموم التشبيه وعدمه وجوه لظهورها الاول العدم لعدم وجهه

والثاني العموم لوقوعه في كلام الحكيم الثالث التشريك في الاحكام الشائعة ويرد على الاول انه في المشبه معنى وهو الاحكام الشائعة اذ كانت

مختلفة والا فالعموم فانه الحقيقة غير قابل له وعلى الثاني انا لو وقع في كلام الحكيم ينزل منزلة الاطلاق فلا يفيد العموم مطلقا بل التفصيل كما

مر وعلى الثالث انه انما يتم اذا كانت الاحكام مختلفة في الشيوع وعدمه كما هو الغالب واما مع عدم الاختلاف فلا وجه الا ميلي من بالتفرقة المرجح

بلا مرجح فيحمل على العموم فاذن الاظهر التفصيل ومع جميع ذلك ينبغي ان يعلم ان التشبيه الواقع في كلام الشارع ربما يحمل على الاشتراك في الاحكام الشرعية

دون اللغوية وغيرها فان وظيفته ذلك وبعثته لتحاله شاهدة للاختصاص كما ان مثله لو وقع في كلام اللغويين اداه لها دامثالها يقتضي

الاشتراك فيما عندهم **تنبيهات الاول** انه لو ثبت شيء في المشبه هل يحكم بثبوته للمشبه به الظاهر العدم فان مقتضى التشبيه اشتراك المشبه

في الاحكام الشائعة والاحكام مع المشبه به واما اشتراك المشبه به مع المشبه في غيرها فلا يلزم وثبوت الحكم في المشبه لا يصير للتعدي منه

في بيان اصل المسئلة

في بيان ان حكم المشبه هل هو ثابت للمشبه به ام لا

الى المشبه به **الثاني** انه ربما يحمل في كلام الشارع الاوصاف الغالبة للشيء عليه كما في الحيض والاستحاضة والمني والعذار والبول المتفق
من تلك التشبيه ولا يجب الحمل بل المقصود جعلها امارة لوجود ذلك الشيء في الواقع ولولاه لزم الكذب بالتخلف واللغوية عدم ترتب ثمرة على
يناسب وظيفة ولبس وظيفة بيانا للمعنى اللغوي كما انه ظاهر انه ليس من ابه الفعل في مثل ذلك الى المعنى الشرعي لندرة وقوع مثل في كلامه
بل لعله وقع في غير اصل اليه واما **الثالث** ان الاستعارة في حكم التشبيه فيما مر فان الاستعارة مبنية على التشبيه والظاهر من التشبيه ما مر فيكون
الاستعارة في حكمه **الرابع** جعل شيء بمنزلة شيء هل يقتضي العموم كما لو قيل التراب بمنزلة الماء المعروف بين العلماء كان ذلك مما يدل عليه
صحة الاستثناء كان يقال التراب بمنزلة الماء الا انه لا يرفع الحدث كما ان اشهرها امانة اسلم الحنفي فيفيد العموم مطلقا ولو قال المتكلم بعد ظهور
المخالفة اني اردت منزلة واحدة لقبح في العرف وكذب ولصح سلب كون احد الشيئين بمنزلة الآخر لو اخذ في وصف واحد بل لو صح ذلك لصح عد
كل شيء بمنزلة شيء آخر مع كونه مردودا بطلانه الحق ذلك نعم يضرم عمومه من العموم اللغوي فانه على تقدير ان يكون للاصل اوصاف ظاهرة
وغير ظاهرة فلا يعم الثاني بخلاف ما لو كان اوصافه متساوية فيعم الجميع ثم في المثال فلا يسلم عمومه بل هو بمنزلة الالفاظ المجملة فيه
ما فيه ونظيره البدل كما لو قيل هو بدل التيمم بدل الوضوء او قيل يكفيك التراب عشر سنين او جعل شيء مقام شيء على ما يظهر من البداية كما
يظهر من اخبار الجبائر كون المسح على الجبيرة بدلا من الغسل او المسح ويتفرع عليهما مساواة التيمم للوضوء والغسل في الاباحة ما يبيح الآخر
ان لقول الباقر في الصحيح هو بمنزلة الماء في جواب من سأله عن الرجل لا يجد الماء انه يتيمم لكل صلاة فقال النبي ص لابي ذر يكفيك
الصعيد عشر سنين ونحوه الكلام في النيابة **المطلب الثاني في التخصيص** وعرفه الحاجبي بانه قصر العام على بعض مسمياته وابو الحسين بانه اخراج
بعض ما يتناوله الخطاب عنه ويرد على الاول ان العام المخصص لم يستعمل في العموم وعند الاخراج بالاستثناء ليقصر على بعض مسمياته بل استعمل
في الخاص نعم في الاستثناء لما كان استعماله في العموم ثم اخراج المستثنى منه فلا يكون التخصيص قصر العام مطلقا ثم ان المتبادر في كون المدلول
فيلزم ان يكون للعام حقائق فالاولى انه قصر على بعض مسمياته لا بعض مسمياته وعلى قول بعض ما يتناوله كما قال الكن يرتفع عنه ذلك ولو عرف بقصر
حكم العام ومما كان وضعه للعموم على بعض مسماه لكان ما ذكر على ما مر ويرد على الثاني فانا نعلم انه لم يستعمل في العموم فكيف يكون التخصيص
اخراج بعض ما يتناوله مع كونه اعم فان التقييد اخراج عما يتناوله الخطاب بعمومه لو فيه فيقول اولاه اعم ولا يرتفع عنه واما مع ذلك
لا يتمان على غير القول بالعموم في الصيغ وهو ظاهر ولذا ان الفخري والحسين في الحدود فيه فقول على مذهبنا واعتذر عن الثاني بانا
نعني لما يكون عن الدخول بالفعل كذا يكون من الدخول بالصلاحية فيتم على جميع المذاهب وفيه نظر وربما يطلق التخصيص على قصر غير العام
وهو عام ومنه الاستثناء من العدد او ضمير الجمع او الجمع المعهود ونحو التعريف ثم علم بالتتبع انه لا يعتبر في التخصيص ان يتصف الخاص بمثل حكم العام
وبه يرتفع توهم التنافي بين عد المخصصات المتصلة الاستثناء من بدل البعض والاستثناء والشرط والغاية والصفة مخصصة من دون ملاحظة
وعدهم حجية مفاهيم الثلاثة الاخيرة ملازمة بل عد المشهور المخالف مفهوم الوصف وكذا عد ابي حنيفة المخالف في كون الاستثناء من النفي

في بيان ان الشارع هل يحمل في كلام الشارع على الغالب في الحقيقة

في بيان الاستعارة كالتشبيه

في بيان عموم المنزلة مثل قولهم التراب بمنزلة الماء

بيان ... من البدل

في بيان التخصيص

اثباتا وفي عكسه

ما اثباتا وفي عكسه مع عدم ذكر خلاف هنا فاندفع اختلاف المقامين ووجهه ان كون ما سبق مخصصا لا يتوقف على حجية المفاهيم ونحوها
بل المدار فيه على افادة القصر وهو لا يتوقف عليها بل على ما ظنيتها الا ترى ان في بدل البعض يظهر عند احد منهم حجية مفهوم ومع ذلك
عدوه من المخصصات وفاقا وبالجملة مدار التخصيص على ما ظنيتها فان المفهوم عرفا من كل منها حكم العام في غير محل خارج من الوصف فان تعقب
العام به يفهم القصر عرفا وكذا في غيره ولو لم نقل بحجية المفهوم او كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس نعم ان قلنا بحجية مفاهيم بعضها
او كلها تحقق هناك قصر حكم العام وكون حكم الخاص مخالفا للعام ولا فلا صرح الى ما ينجع في الوصف بين كلامهم في الحد بالحيثية بان الكلام
في بحث مفهوم الوصف من حيث الوصفية وفي بحث العام من حيث تعقب العام به وفي الثاني يجمع الحيثيتان في ثاني الحجية مفهوم الوصف
يجمع لنفي الحكم دليل لانه تخلف ما لو قيل بعدم حجية المفهوم فانه ليس للتخصيص لاجهر طاهر ولا بانلذا في الاول على تعليق الحكم بالوصف
دون العام نحو في سائمة الغنم زكوة وفي الثاني بتعليقه على العام دون الوصف كقوله في الغنم السائمة زكوة لبطلانه انما ان كون شيء
منها مخصصا لا ينافي عدم حجية للمفهوم كما عرفت بقي امور **الاول** من التخصيص والنسخ متساويان في ان كليهما لتقييد مطلق لحكم بعض ادحها
فعن بعضهم الاول والمختار في المشهور الثالث والثاني لعدم الفرق وعلامة الفخري وجزمهم على الاختلاف بعضا الا وفي كلا يسبق بطلانه
الاول للمغايرة فهم وجوه بوجوه كثيرة لفظية او وفاقية منها ان التخصيص يقارنه ويتأخر عن العام بالمخصص ويعده عليه بخلاف النسخ فانه لا
يقارن ولا يتقدم الناسخ على المنسوخ بل يتعين تأخره حتى عن وقت العمل فيكون نسخا لا وارد في الحكم بعد ثبوته بخلاف الثاني اذ به تخصيص فرع عنه
ما جرى لا يصح ويصح نسخها بها او بتحقق الاول بالعرف بخلاف الثاني فانه يقع بالعرف والعادة دونه والاول لا يخرج العام من الاحتجاج
به في مستقبل الزمان بخلاف الثاني فانه قد يتفق طريق الاول لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ والثاني قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله
اللفظ ايضا الثاني رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف الاول ايضا الاول يؤذن بان الخصوص غير مراد من اللفظ قبل وقت العمل والثاني يؤذن بان المنسوخ
مراد ايضا قد يكون الاول بدلالة العقل والمخصصات المتصلة واخبار الآحاد بخلاف الثاني لا يقع بها والثاني قد يكون بفعل الفعل بخلاف الاول
وايضا الاول انما يكون في حكم والثاني يدخل على العين الواحدة وايضا العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص وكذا الاحتجاج
في النسخ خروج الاكثر من الزمان بلا تفاوت حتى لا يكون بينها الا في حالة تفوت مناسبة بخلاف التخصيص كما ستسمع وهو بين ان المخارج به
عن العموم يراها المتكلم بلفظ الدلالة عليه والنسخ بين ان الخارج به يريد التكليف به وان كان قد اراد بلفظ الدلالة عليه وغيره شيء كبعض
آخر الا انه يدفع البعض كالاجزاء وللثاني ان التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج
بعض الازمان وقد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال ويرد عليه صدق النسخ فيما لو كان المنسوخ الفعل دون التخصيص وكذا في
الواحد ولو عند جماعة دون التخصيص وفيما كان المخصص العقل والعادة ونحوهما كما مر بل يمكن ان يقال عمية التخصيص
منه ايضا لو كان بيان الزمان في المنسوخ مراد اللمخاطب مع انه ليس كذلك بل هو مفهوم من الاعم الا غلب والاستصحاب

في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص وبيان الفرق بينهما وجوه

نحوهما فانا نبين النسخ علم بهاية الحكم بخلاف ما لو وقع التخصيص على الزمان فانه يتوقف على ان يكون العموم ابدا مثل
ان يقول لهم ابدا الا يوم كذا فيه بان ما للرابع الا ان فيه نظرا فان النسخ اعم منه ومما صح في المنسوخ بالدوام وبما يعم لان
في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة اولا وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض
اولا وفيه نظر فانقدح ما للثالث وستسمع لما يزيدك نفعا في محل آخر ومع جميع ذلك فالخطب سهل لرجوع الكلام
الى الشرح اللفظي لا الاصطلاح **الثاني** ان التخصيص لا يصح فيما لا يقبل الاخراج وهو ظاهر وفي المحصول الذي يتناول
الواحد لا يجوز تخصيصه لان التخصيص اخراج البعض عن البعض لكل وفيه ما لا تعقل عنه بل انما يصح بحوله على جهة الحقيقة
فلو قلنا بان العموم من عوارض اللفظ فيختص به ولا ينعم وما كان عمومه من جهة المعنى وهو المفهوم على المختار من عمومه
وهو اما مخالفة او موافقة وهما يختصان بلا خلاف وظاهر الا ان ثانيهما يختص اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل
او الدال فان ارتد العلة الشرعية وفي تخصيصها خلاف واقوال ثالثها الفرق بين تخلف الحكم عن محل الوصف من دون
مانع وبين تخلفه بوجوده الا ان المستنبطة منها ليست بحجة عندنا فلا جدوى في التعرض لها واما المنصوصة ففيها
قولان فالاظهر قبولها والحجة في الاولين ان دلالته اما من قبيل الفوائد كما هو بعلالى ابينا او الالتزام اللفظي وكلاهما يقبل
لوجود المقتضى وعدم المانع اما على الاول فلان المفهوم المخصص ايضا فائدة واما على الثاني فلان استعمال اللفظ فيما يستلزم
المفهوم في الجملة استعمال صحيح من دون خلاف حتى جعل تلزمه له لا ظاهرا من اللفظ ومتبادرا منه وعنه يبين ما للثاني
على تقدير كون دلالته التزامية كما هو الاقرب وعلى تقدير كونها مطابقة فلما على تقدير كونها بالقياس فيجري على ابا به علم
الوجه فيما تقدم على قبوله التخصيص بخلاف غيره من القياس فانهم اختلفوا فيه على اقوال سمعتها ولا يهمنا البحث على تقديره
لبطلانه اصلا واما الثالث فلان دلالته لشهادة الحال فيتبعها في المخصص كدلالته على الاكثر واستدل بان دلالة العلة
المنصوصة على وجود الحكم في محالها كدلالة لفظ العام على افراده فانه لا فرق بين حرمت كل مسكر وبين الاسكار علة للتحريم وكان
تخصيص العام بما يغير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور
وجودها ولولا كونه تدليسا ففيه نظر **الثالث** ان التخصيص اما بالمنفصل او بالمتصل فان المخصص اما مستقل بنفسه او لا فالاول
هو الاول والثاني هو الثاني والاول اما العقل او النقل باقسامه او الحس او النية او العرف او العادة او مذهب الصحابي
والسبب مما ياتي الكلام فيه والثاني حصره جماعة في بدل البعض مثل اكرم الناس بعضهم والغاية نحو اغسل ايدي الناس الى
المرفق والشرط كاكرم الناس ان كانوا علماء والاستثناء كاكرم كل من دخل داري الا زيدا والوصف كاكرم الناس العلماء واكتفى جماعة
منهم بغير الاول والسيد بالاخيرين فقال وعند الحق قوم بذلك الشرط وهذا غلط لان الشرط لا يوثر في زيادة ولا نقصان بجري

بيان ان التخصيص لا يصح فيما لا يقبل الاخراج وفيه ان العموم بقسميه يخصص

بيان ان التخصيص ينقسم الى المتصل والمنفصل ولكل منهما اقسام

مجرى الاستثناء والتقييد بصفة ثم قال وليس يخرج عن هذه الجملة شيء من المخصصات يعني هذين والمخصص المنفصل وفيه نظر فان
الصفة كما يخص العام بالموصوفين بها كذلك يخصص الشرط العام بالمشروطين به الا ترى انه كما يخص اكرم الناس العلماء الحكم با
لموصوفين بالعلم كذا يخص الشرط في اكرم الناس ان كانوا علماء الحكم بالعلماء فعلى التقديرين موضوع الحكم العلماء من الناس وبمثله
يبين حكم الغاية والبدل ونظر في الاخير بان المبدل في حكم الطرح والبدل قائم مقامه فلا يكون مخصصا له وفيه نظر نعم فرق بينها بان
منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كغيرهما ومنها ما يخفى باطلاق التخصيص ومنها ما يعمهما
وعليه زيد غلام فان الحال والتمييز وظرف المكان والزمان يشاركها في الاخراج ولذا زادها في التمهيد نعم يمكن ان يرجع هذه الى
الصفة كما يمكن ارجاع الكل الى ما يقبل التخصيص بالمعنى الاول او يقسم بنا على كلامهم على مذهب من يجعل العام في جمعها ما من كل ضرب **اشارة**
لا ريب في جواز التخصيص لوروده كثيرا في القران والسنة المتواترة والاحاد وكلام البلغاء والفصحاء وشيوعه عند اهل العرف بحيث
يكونون قاطعين بجوازه واطباق العلماء قديما وحديثا عليه حتى اشتهر بينهم ما من عام الا وقد خص وكذا في اللغة لاصالة عدم النقل لا
فرق فيه بين الخبر والانشاء العموم خلافا لقوم لكن اسناده الى توهم الكذب في الخبر والبداء في الامر والجواب بالمنع فان ذلك انما يلزم مع
عدم القرينة واما معها فكلا ونحن لا نجوزه الا معها وبلى هم عدم جواز المجاز مطلقا وبطلانه ظاهر هذا ولو تم ما ذكروه يلزم النهي ونحوه فلا وجه
لاختصاص المنع بالخبر والامر وفي الاحكام اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه على اي ما كان من الاخبار والامر وغيرهما الا ما شذ ولا
يعبأ بهم في تخصيص الخبر ثم بيانه يعرف في الاوامر والنواهي ان ثم على المختار واختلفوا في ان منتهى التخصيص الى كم هو فالسيد والشيخ على ان يبقى
واحد وانهم بعض من عام تام والتوقف الا انه قيده بما لم يستعمل مستدركا في الكلام والقاسم ان في المعارج والمبادي وابو الحسين
على ان يبقى كثرة وجماعة منهم العلامة في النهاية على ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام وان لم يكن محدودا الا ان يستعمل في حق الواحد
على سبيل التعظيم ونسبته الى الاكثر ونقله من سلف الناس اليهم وتخالف كلامهم في تفسيره فنسب تفسيره بالرابع الى الحاجبي وبان يكون غير
محصور الى البيضاوي ويحده بانه الى الرابع بما فوقه التفصيل بين بعضهم على انه يبقى ثلاثة وعن اخرى انه على ان يبقى اقل الاثنان
يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص وقيل محور التخصيص في الجمع الى اقل ما يستحق عنه الى الواحد وبالاثنين من السبكي والحاجبي جماعة
البهائي والعضدي على ان يبقى في الاستثناء والبدل الى الواحد وبالمتصل كالصفة وبالمنفصل في المحصور القليل الى اثنين وبالمنفصل
في غير المحصور العدد الكثير الى جمع يقرب من مدلوله وبعض المتأخرين على انه ان تعلق بالصفات صح الاستثناء لما قل منها وان نادرا او زاده
على افراد المستثنى منه وان تعلق بالافراد جاز استثناء الاقل منها وان كثرت العنوانات والصفات ثم اختلفوا في ان هذا الخلاف هل يعم ويجري
في الفاظ الاستفهام والمجازات ففيها يجوز التخصيص الى الواحد ادعي الاتفاق على الثاني في النهاية وظاهر التمهيد بل كلام الاكثر
بل في المعالم انه وفق على موافق للنهاية في ذلك بل في كلام بعض المحققين تصريح بما بيناه قلت قد سبقه الى ذلك في المحصول حيث فقد

في جواز التخصيص

في بيان منتهى التخصيص

في بيان محل النزاع

بيان أن العلاقة في استعمال العام في الخاص على تقدير المجازية ما هي

في المبيّن الا ان الاولى محتمل ان علاء الحسن مخالفا مقبل الخصوص في الاستدلال ينبغي تمهيد مقدمة وهي ان العلاقة في استعمال
العام في الخاص على تقدير مجازيته ما ان مقوله الاصل في اللغات كانت ما كانت في مدلولها وهيئاتها وكيفية تركيب مفرداتها و
مركباتها ووضع حقايقها ومجازاتها وكيفية استعمالاتها التوقيف فان لم يظهر الاذن من الواضع في شيء منها لم يصح التصرف فيه بالجملة
اللغة كالشرع في ملاحظة ان الحكم فيه مبني على التوقيف وفاقا وما يمكن اعتباره هنا من العلاقة اما العموم والخصوص او المشابهة او الكل
والجزء او الكلي والجزئي والاعتبار لظهور الفساد فان اقصى ما يمكن ان يقال ان الكلي للجزئي فالعام جزء من الجزئيات الخاصة او كل واحد من الافراد
بمعنى مدلول العام فهو جزئه ومن ثمة الكل والجزء بحيث يكون الاستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحقق
وانما الشرط في عكسه ولا يصح شيء منهما اما الاول فلان ما هو جزئي للجزئي هو العام المنطقي الذي يسمى في عرفهم بالمطلق والذي هو من
العام الذي نحن فيه لانه لا يصدق العام على الخاص صدق الكلي على جزئياته على ان كون العام جزءا من الخاص مطلقا فلا يتم
المقصود اذ منه ما هو عرض لافراده واما الثاني فلان نسبة الواحد الى كل واحد هو العام الاصولي ليست نسبة الجزء الى الكل فان العام
ليس مركبا من الافراد كيف وصدق العام كل فرد لا مجموع الافراد كما سيصرح في محله ولو ذلك لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك مع
ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء لم يثبت مطلقا بل انما كان للكل تركيب حقيقي والجزء موجود غير مستقل واما الاجزاء المنفصل بعضها
عن بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود والتركيب اعتباريا فلا يتم في العشرة والجمع المحلى باللام على القول بكون عمومه مجموعيا لعدم
ومع الاغماض من الجميع لو عرضنا كون العام كلا والافراد اجزاء لم يثبت استعمال الكل في الجزء في غاية العظمة في اي جزء ولو في غاية الصغر
كالالوف في الواحد والجزء الصغير من الحيوان كالانملة في الكل نعم يصح كل من الاولين اما الاول فلاشتهاره بثبوته عند علماء البيان
والاصول بل الظاهر ان كونه علاقة اتفاقي وقد اعترف بعض الاجلة بل عن التفتازاني السيد الشريف كون العلاقة خمسة وعشرين الى العلماء وعد
منها العام والخاص ووافقه البهائي الا انه نسبه الى العلماء لقدماء ولما منع كونه منها بان ما وقع في كلامهم مما يشعر بالخصاصها بالعام
المنطقي فوهم واما الثاني فاعتباره ظاهر فان الاشتراك في الصفة مما اعتباره فيها مقطوع به وكلامهم مشحون به بل من الضروريات
لكنه لا يتم هنا الا في جمع يقرب الى الحقيقة فان في غيره لا اشتراك في صفة وكذا الاول فان العمدة في اثبات العلاقة الاستقراء وهو انما يكون
فيما قال في كلام الفصحاء والبلغاء لم يستعمل في غيره مع انا الشك فيه يكفي فاندفع القول بالاختصاص باحدهما كما اندفع القول باحد
الاولين وبالمعرفة يظهر اشكال بيّن بان العلاقة ان كانت هي العموم والخصوص فلا بد من بقاء الاكثر وان كانت المشابهة فيما يصح الى الواحد
ظهر وفساد القول الرابع لعدم ثبوت ان استعمال العام على وجه التخصيص فيما لم يبق من العام جمع يقرب الى مدلوله وانه لو صح لكان مجازا
لكنه ليس مجازا فلا يصح اما الملازمة فلان التخصيص من انواع المجاز كما مر واما بطلان التالي فلان المجاز مشروط بالعلاقة والعلاقة
بين العام والخاص لا يكون بغير ما مر وقد عرفت ان مقتضى الصحيح منه لا يخرج عن بقاء الاكثر واستدل بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان

وهو الحق

حجة القول بجواز التخصيص الى الواحد

وفيه الالوف وقد اكل واحدة او اثنتين او ثلاثا وكذا اعذت ما في الصندوق من الدنانير وفيه الالوف وقد اخذ واحدا او اثنين او ثلاثة
وكذا اكل من دخل داري فاكرمه مع تفسيره بواحد او اثنين او ثلاثة واخراج الالوف واورد عليه اولا بمنع القبح مع نصب القرينة وثانيا بانا
لا ندعي استعمال العام في الواحد المخصوص بل تعلق الحكم به يكون العام مستعملا في المعنى الكلي وفي الجميع نظرا الى الافراد فلان منع ا
لقبح مكابرة ولا يجدي فيه الفرار من استعمال العام في الواحد فان القبح مبني على استثناء الاكثر واخراجها سواء كان عن الحكم او عن
الموضوع لا على استعمال العام واما في الحجة فلانها لا تسلم المدعى فلنا القبح يحتمل ان يكون للغوية الاتيان اللفظ اجزائيا لا فائدة
فيه كالوقيل السماء فوقنا والارض تحت اقدامنا لاستقبح وليس مما يرجع الى الوضع غاية الامر بلوغه منه عدم الورود في كلام البلغاء وهو
لا يتم الا بتمام الحجة ما يقتضي حسنه ومع ذلك لا يثبت التبع اللغوي وانما الكلام فيه ومنه الاسماع في الخطاب والجواب واعلاء الصوت فيه
زائدا على المعتاد وللجواز الى الواحد اصالة الجواز لوجود المقتضي للصحة وانتفاء المانع اما من جهة التخصيص فذلك ظاهر وان
كان متصلا لان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج والشرط لمطلق الاشتراط والغاية لمطلق التحديد واما من جهة العام فللتحقق ا
لوضع فيما يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة وهي العموم والخصوص فيما لا يصح كالتخصيص بالمنفصل وقوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين
ان كانوا اقل كان الغاوين اكثر وقد استثنى من الاول وان كانوا اكثر وقد استثنوا من الثاني لزم استثناء الاكثر منه فاشتراطه الاكثر
مطلقا بالمجموع وقد يكتفي بالاول لان الغاوين هم الاكثر وقد استثنوا منه وحيث وقع التخصيص المذكور في كلام البلغاء والفصحاء وفي
الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر من التتبع واستعمال العام في غير الاستغراق على سبيل التجانس ليس بعض الافراد اولى من البعض وقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمراد به نفسه وحده وقول عمر لسعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع مع الف فارس قد
انفذت اليك بالفي فارس فاطلق اسم الالف على الواحد واراد بها القعقاع وانه لو امتنع لانتهاء الى الواحد لكان ما لان الخطاب ما هو
مجازا او لعدم استعماله في بعضه ولو كان احدهما ما تعالى في الاطراد وهو باطل بالاجماع ومحمد اكرم الناس الا الجهال ولو لم يبق
الا الواحد وبعضهم نقل الاتفاق عليه وقوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل
اللسان مستهجنا بوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد بما وجد فيه القرينة وهو المدعى ولانه علم بالضرورة من اللغة
صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول فقد ظهر مما مر في المقدمة ومن الثاني
بمنع وجود المقتضي وسنده ما مر من حصر العلائق وعدم اقتضاء ما يصح اعتباره منه ذلك ومنه ظهر فساد عدم وجود المانع نظرا الى
توقيفية اللغات وعدم الدليل دليل العدم واما قوله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج الى آخره فلنا لا فان المتبادر منه ومن
امثاله الاخراج على وجه يبقى الاكثر الا ترى انه لو سمع احد انه ما استثنى منه او خص بشرط او غاية لا نفهم منه الا ذلك بل لو احتمل احدا انه

لم يبق الا الواحد ليمي منه الاذهان السليمة والاستعمال فيه لو ثبت لا يثبت الحقيقة لكونه اعم بل الظاهر كونه مجازا لعلاقة المشابهة
او ادعاء الغلبة في الخروج مبالغة للتجوز وان كان كثيرا على انه يكفينا عدم ثبوته او نقول ان في ذلك دليلا لاخراج في امكانه لعدله وان لم يثبت صحة
استعمال العام فيه الا قل ولا يجدي وضع اطلاق الاخراج فان مطلق الاخراج لا يخرج بها عليه لغة والمفروض عدم ثبوت استعمال العام في الاقل
واما الصحة على تقدير استعمال العام في مدلوله فهو حق الا ان الكلام فيه ليس مبانيا للكلام فيه بعيد وتمام هنا في المقدمة بين الكلام فيما سبق
ومنه يظهر الجواب عن الثالث فانه استعمال واحد مع انه لم يثبت جواز استثناء الاكثر واستعمال السامع في الفرد ينبغي على انه استثناء صفتي
العلم وان كان افراده اكثر مما بقي فيه لا يسلم خروج الاكثر فان الملحوظ الصنف لا الفرد فلا تاويل فيه انعكاس الحكم في الفرد فيمكن ان يقع في الاية
الا ان الحاكم لما انقسم الى من اتبع ابليس من الغاوين ومن لم يتبعه وليسوا من الغاوين بل من المستضعفين ومن لم يتبعه ومن تزيد في
متابعته ضلالا عن الافراد والجانبين يحتمل ان يكون بعض الغواة غير متبع له فالباقي اكثر على ان الاستثناء لا يبعد انقطاعه فان الغاوين
ليس لا بليس سلطنة عليهم نعم هم انقادوا له فكونه الا بمعنى لكن كما قال بعض المفسرين ولو قيل بتردد بينه وبين المجاز في السلطنة قلنا لو لم
يكن الاول اشيع يكون مساويا للاخر مع امكان الاتصال في الاستثناء بوجه وهو ان يكون الاستثناء من السلطان فكذا في التاييد فاما تقسيم
الى الخاص والمعاند والمستضعف والمتردد غير هم من الخاصين لم يعلم تحققهم مع غيرهم ضلالا عن الاكثرية ومن الرابع بالمنع قال التوحي
الظاهر منه وقوع تخصيص العام الى الواحد في الشرعيات ومنه يظهر الجواب عن التاسع وادعاء الاتفاق سهو بين مع انه لا ينطبق على المدعى
فانه من باب استثناء الوصف وغاية ما يلزم منه جواز استثناء السامع وهو غير المدعى ومنه وعن الخامس انه ان اراد بالاولى ملغى
ببر في الاعمام بعضهم اولى ببعض ونفي بعض عليه انه مصادرة ونفي للتنازع فيه مع انه طعام ولذا اراد به الاعمى ما كان الكلام فيه مع انه
يبطل بمام اليه وتجيب عنه بالمنع من عدم الاولوية معللا بان الاكثر اولى فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل ولو وعليه بان يبقى الغة الاقل
قد عارضه فتساقطا وبينهما نظر الا انه بيان الكل الاولوية بالنظر الى اعتبار الوضع فالجواب وجيه فان المجيب مانع ويكفيه الاحتمال وما الايراد
عليه بانه باطل فانه لما كان عن قبل المستدل لا يمنع الاحتمال لو لا بين بدعته بل ظاهر مساده فان الكفاية تجمع بين ما الحقيقة متفق عليه لغة الكلام
في الاقل فلا معارضة وبالجملة لا يتم الايراد الا على تقدير ترجيح اهل المجاز بن على الاخر وتقدير فتامانا الكلام ليس فيه بوجه وبما ذكر ظهر ضعف ما في العدة
من ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز فاذا كان مجازا فلا فرق بين استعماله في الواحد وبين استعماله فيما هو الاكثر ومنه وعن السادس بانه
خارج عن المتنازع فيه فانه من استعمال المتكلم مع الغير ولذا كان لعلماء من ارادة الواحد تعظيما فليس عاما ولا تخصيصا ومنه يظهر الجواب
عن السابع والعاشر فانهما ليسا من استعمال العام وارادة الواحد ولا ما في حكمه فانه من باب التشبيه وتجيب عن ثانيهما بان الناس على هذا
لتقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف هذا العهد صحة اطلاق الناس المعهود على الواحد وهو محل نظر وقيل كلامه
عندنا سهل فان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس انما نقل عن نقل العدد فلا يثبت به حكم وفيه نظر فان عدم ثبوت الحكم الشرعي

بجز الواحد

بجز
الواحد لا يسلم عدم قوله هنا فانه اخبار عن امر لغوي ومداره على الظن ولا يعتبر فيه صحة المذهب ولذا ترى انه لا احد لا يتامل في
الرجوع الى الكتب اللغوية من العامة ولا فرق فيه ما يتعلق بالوضع والاستعمال كما هنا بل الحكم في الثاني اظهر فانه يرجع الى القرينة وفيها
يكفي الظن ومنا فاة ولا يبعد افادة اتفاقهم ذلك فاغتنم نعم لو منع وقوع الاتفاق فوجه بان الطبرسي حكى فيه اقوالا مع ما نقله
وكونه ابعد من نقل الاتفاق وهو العمدة وقيل هذا التفسير عن اصحابنا عن ائمتهم ثم فلا وجه لرده وفيه انا لو لم نحصر في
الطبرسي عن الباقر ثم بطريق الارسال فلا ينفع وعن الثامن بالاختيار الثالث وهو عدم كونه حقيقة ولا مجازا مع ان الاستعمال الصحيح
لا يخرج عنهما اما الاول فهو المفروض من فضل العام ومنا في واما الثاني فلان المجاز موقوف على العلاقة نفيها لو صح ويتم الا فلا د
قد عرفت هنا عدمه فلم يلزم الاطراد وعن الاخير ان القرينة على الفردية قائمة فعليه لو لم نجوز استعمال العام في الواحد لم يجوز كونه عاما
بل نقول يكون المقصود منه الطبيعة ولا سيما اذا قيل بكونه ظاهرا فيها ولو جوزنا مجوزنا فلا يمكن التمسك به ولم نقف لمجوزه التفصيل
ولا يشي الا ما قيل في اقل الجمع على الخلاف وعدها انه باطل بالمدعى ولا سيما فيما كان العام غير الجمع ظاهر وتمام بيان ما للتفصيل بين الجمع
وغيره ولم نقف للحاجبي ومن تبعه في غير الجمع الاخير من دعواهم على شيء ولا هم استدلوا به وفيه المستند مالم المختار وللاخير يرجع اليه في الحقيقة
الا انه ليس عام الجمع الموارد بقي امور **الاول** هل يطرد عدم الجواز الى الواحد حتى في المجازات والاستفهام الاظهر نعم لعدم ثبوت
العلاقة كما مر والاتفاق غير ظاهر فان ثلة عدها من المتنازع فيه **الثاني** انه قد مر من اشتراط بقاء جمع يقرب الى العموم ان كان الاستعمال
من باب التخصيص ولما اذا قصد به التعظيم بان يجعل شخصا بمنزلة الكل تعظيما او يجعل كناية عن العظمة نظرا الى ما جرت به عادة العظماء
من تكلمهم عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فيجوز استعماله في الواحد وكانه اتفاقي وورد به القرآن كما مر وشاع في العرف والعادة الا
ان الشايع منه ما كان من قبيل انا لحافظون وانه ليس من العموم نعم ما لا نزله الشايع يقتضي جوازه ومن علامة ان ادلى ادليس القرنين فلا
جاز كل الناس **الثالث** هل ياتي ما مر من الامور الى المطلق في التمهيد وتقييد المطلق كتخصيص العام والاظهر العدم بل يجوز استعماله
في الواحد لعدم شموله ما في العام لعدم الجواز له اصلا او ظهور استعمال المفرد والمعرف بلام الطبيعة في الفرد عرفا قطعا ووفاقا ووجود
ملاقة الكلي والجزئي فيه مع ظهور الاتفاق على اعتبارها وعد منه لا احد فيها **الرابع** ان التخصيص الى الواحد لو جوزناه بل الى ان
يبقى الاقل يقدم على المجاز لندرته بل لعدم ظهوره في الاعتبار بل يقدم المجاز او الاضمار عليه ولذا لو تردد بينه وبين استعماله تعظيما
قدمنا الاخير وعلى المجاز الامر في الجميع اظهر فعليه لو لم نحصر فيه بعد ناه كالاستعمال من النوعي ليس في محله فانما المدار على الظن الاجتهادي
ومثله يا بي في سائر الظنون الاجتهادية ومنه الكلام في جميع وجوه المرجحات ولا سيما ما يقتضي تقديم العام على الخاص ويتفرع على الاول حمل
الامر في ابي الاسباق والمعاونة على الاستحباب للتوجه وخروج الاكثر لولاه نعم يتم في الاخير لو قلنا بكون المفرد المحلى باللام ظاهرا في الاستغراق
اما لو قلنا بغيره كان يكون ظاهرا في الطبيعة كما هو الاقوى فيمكن التقييد لجواز استعمال المفرد المعرف بلام الطبيعة في الواحد مع شيوعه

فيه فوايد متعلقة بالمسئلة

في بيان ان دلالة العام على افراده بالتضمن او بالالتزام

نكيف في الاكثر مع اولوية التقييد على المجاز حمل العقد في اوفوا بالعقود على ما ندل في عرف الشارع لقربا بالعهد فيكون على ما عبر لعقد للتحريم
نام ولا حمل الامر على الندب لنا بد بقاء على الوجوب بعمل كل علماء الاسلام اهلها ظاهرا وينظر في تلك الكلام في انما الاعمال بالنيات بحمل الاعمال
على العهود وهو ما اعتبر الشارع احمل النية على مطلق القصد والا لا نفوع وحجان **الخامس** هل دلالة العام على افراده بتضمنية
او التزامية مقتضى مبادئ الكل والجزء في العلاقة بين العام والخاص كما في المشترك بينها بالتضمن ومقتضى ما في العالم من انه لا ريب في ان
كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء ان تكون بالالتزام وهو اظهر فان الدلالة على كل فرد يستلزم الدلالة على افراده
واما ان دلالته ليست بالتضمن فلان الانتقال اما من الكل الى الجزء تضمن ومنه الى الخارج التزام ودلالة العام على الافراد ليست بالتضمن
لعدم التركيب فان المفروض وضع العام لكل فرد لا المجموع الافراد فليس الواحد جزء امنه وما علم المطابقة فضرورية وكذا فهو **السادس**
انه ظاهر غير الحاجبي ومن تبعه هنا عدم الفرق بين اصناف المخصصات فيما ذكروه وربما يظهر منهم في الاستثناء المخالفة فان المشهور منهم
هنا تجويز اخراج الاكثر والحق ما لا مر كما بان **السابع** انه جميع ما مر على تقدير استعمال العام في الخاص ولما على تقدير استعمال العام في
معناه واسناد الحكم الى الباقي او قيل به بطريق في الاستثناء او المخصص المتصل على الخلاف فلا في منع التخصيص الى الواحد بعلاقة المشابهة
في المخصص من الاستثناء او غيره الا انه لا يتقدم على المجاز مطلقا بل المجاز يتقدم عليه ما لم يندر استعماله ولا سيما في الاعداد وكلام البلغاء
وستسمع الكلام فيه **الثاني** اختلفوا في ان العام اذا خص هل يجاز او حقيقة على اقوال وتمام الكلام فيه يرسم امور **الاول** هل يجوز استعمال

في بيان ان العام المخصص حقيقة او مجاز وفيه ان استعمال العام في العموم واخراج بعضه واسناد الحكم الى (الباقي) جائز ام لا

العام في العموم واخراج بعضه واسناد الحكم الى الباقي الظاهر نعم لتصريح بعض ائمة التحرير بان العادة بانه اذا كان الفعل منسوبا الى الوقوع
في العرف في الاستثناء التداعي والسهو من غير نكر بل مع سهو يسدهم ولا يمكن فيه الا ذلك وهو ظاهر اتحاد وقع ما الوحدات الصحيح
بعدم الفرق بين ما هم يعبره الى شيء ذي جزئين او لغيرها فان كل واحد منها للاعراب مع الجزء الاول منهما ما يستحقه المفرد انما وقع منسوبا
اليه في مثل ذلك الموقع وما بقي من اجزاء المنسوب اليه ان استحق الجر كالمضاف اليه ويتبع ان استحق التبعية كما في التوابع الخمسة وان لم يستحق
شيئا من ذلك نصب كالمستثنى تشبيها بالمفعول لتحصيله بعد المرفوع وان كان نحو العمدة في بعض المواضع نحو ما اتى القوم الا زيدا لان
المجموع هو المسند اليه ولظهور اتفاقهم على جوازه فان احدا منهم لم يمنع من جواز ذلك مطلقا وانما اوردوا على تقديره في خصوص
الاستثناء ما ستسمع جوابه ولا يلزم منه عدم جوازه بل مع ذلك لو تم لدل على عدم وقوعه في المحاورات في خصوصه فلا يستلزم
العدم مطلقا بل يلزم التزام ما ذكر على ذلك التقدير لا عدم جوازه مطلقا مع انه لا يلزم فيهما بان من ادعاه وضع هيئة المجموع المستثنى
والمستثنى منه والاستثناء مع جواب ومنها ان قول الشافعي فان القول بدخول المستثنى في المستثنى منه ولا لاخراج المستثنى عن المستثنى منه
يقتضي الحكم بالنفي والاثبات معا للمستثنى وهو تناقض ظاهر ومنها انه يستلزم انه لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا بل من الاثبات نفيا
ومنها انه لو اشار الى عشرة مجتمعة متحيزة وقيل له هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هنا الاخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج

اشخاص

اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها منها بحسب الحكم ويرد على الاول ان التناقض يتوقف على كون النسبة مبنية في موافقة الا
عتقاد وفي المستثنى منه ليست كذلك فان النسبة توطئة لنسبة اخرى في موافقة الاعتقاد كما في نيرا سويا وهي الاسناد الى الباقي ولان
محصول الكلام ان الحكم على العمومات غالبا ليس مستوعبا للجميع افرادها وليس لمحل الحكم منها معرفا وتعيين تعداده مع ان التفصيل بعد
الاجمال له فوائد فاستقر العرف على اسنادين احدهما منفي والاخر مثبت وكلاهما توطئة لنسبة ثالثة مقصودة فلا اشكال ومنه يتضح
لجواب عن الاخيرين اما الاول فلظهور اسنادين غاية الامر كون نفاهما توطئة لاخر نعم لا يرد به لو قيل بكون الاخراج قبل الاسناد ولكن لا يطرد فان
ذلك لا يتم في بدل البعض فيلزم جوازه فيه بل في غيره من الشرط والغاية والصفة لو قيل بعدم حجية مفاهيمها او على تقدير عدم حجيتها
في خصوص المقام بل مطلقا فان حجية المفاهيم لا يتوقف على عدم سبق الاسناد فان المتبادر منها اختلاف حكم مفاهيمها مع مناطيقها كما
انه يمكن ان يقال في الاستثناء ان المتبادر منه اختلاف ما بعده مع ما قبله في الحكم فلا يختلف الحال على التقديرين على ان ذلك لو تم لم ينفع
فانه وضع الاستثناء بعد الحكم لا يستلزم ان يكون للاستثناء حكم مخالف بل يمكن ان يقال ان الاستثناء لمجرد الاخراج عن الحكم فلا يكون له حكم
ولا مخالفة لما قبله فيه بل المنطوق الدلالة على وضع الواضع المفهوم من التبادر ونحوه في ان الاستثناء اصل يدل على حكم للمخرج يغايره بالنفي
والاثبات ومع ذلك لو سلم انه يدل بظاهر الاستثناء على الاخراج عن الحكم لا يتم مطلقا بل لا ينفي الجواز الذي كلامنا الان فيه واما الثاني فكالاول
فانه على ما قلنا لم يخرج المستثنى الا عن الحكم نعم يشكل لو قيل بتلقي الحكم عن الاخراج ويمكن ان يقال على تقديره ان الاجتماع في الخارج لا يضر فان
المقصود انما يراد انه لا يكون منه لما في الحكم خرج قبل الحكم ويسند الحكم الى الباقي فالاجتماع في الخارج وعدمه بالنظر الى ذلك سيان فيلحق
ان الموضوع قابل للاسناد ولا مانع منه فيما لا لفظ وكذا الاخراج قبل الحكم على انه لولاه لكان كل من الاسنادين مجازا فالمتكلم ان يريد به
ما قيل النزاع في هذا المعنى لا يجدي على الخلاف في وضع الواضع انهما اذا فعل الواضع بالفرض واما الكلام في تصرف المتكلم بانه هل يتصرف
في معنى اللفظ ولها العلم بانما التصرف في الخارج او تصرف في الحكم ولها لا لام اليه وفيه نظر هذا كله في المخصص المتصل واما المنفصل
واذا امكن ان يقال الفرق بينه وبين المتصل وان كان ما يتبادر اليه الوهم الا انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى
بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى تجرده عن التجوز بالالفاظ بمعنى انه لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل مانع بحكم الا انه فيه
نظر الظهور الفرق فانه في الثاني تم الكلام ولم يبق منه شيء الا ما يتوقف عليه فهم المخاطب من يقول بثبوت جواز تاخيره يجوزونه من الاول
بخلاف الاول فان الاسناد يتوقف على الطرفين والمفروض عدم تمام احدهما بل انه يحصل في الحقيقة بعد تمام الكلام ولم يثبت جواز
مثله لغة عرفا الا ان ذلك في غير ما يكون المخرج عقلا حسيا وفيه وجهان ولا يخالف غيره من المخصصات المنفصلة يكفي الشك نعم يمكن ان
يرتكب في الجميع المجاز في الاسناد الى الكل مبالغة او الى البعض بمعونة الخارج فيصح مطلقا **الثاني** ان القرينة في المجاز شرط لا شطر كما افاده
المطلب الرابع وتبعه السيد الشريف في موضع ولا دلالة بنفسها على المعنى المجازي فان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير معناه الحقيقي فالدال عليه

في بيان ان القرينة شرط في المجاز لا شطر

هو اللفظ لا القرينة ولانهما متعاكسة وعلى كل من التقديرين لا يجوز ان يدل اللفظ على المعنى مع ان الموضوع هو اللفظ وحده وقالوا نعم
لما كان مقتضى وضع الواضع ان يدل اللفظ على معناه الحقيقي بنفسه فاذا اريد منه الدلالة على غيره يلزم ان يقرن الكلام بما يصرف عن ذلك
المعنى فيمكن ان يدل فاذا من عند ميل اللفظ على المعنى المجازي فعلى هذا يلزم ان يكون القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي او مما ينافي
المعنى الحقيقي فانه لو كان من لوازمه لا يتحقق الفرق بين الحمل والقرينة اما لفظا وغير لفظ وعلى التقديرين يلزم ان لا يجتمع ارادة
مدلوله مع ارادة المعنى الموضوع له اللفظ وقد يعانده فانه كلامه لا يصح منه عند وصلها القرينة الاشارة فانها الدلالة المزاحمة
ايضا فان اللفظ دال بنفسه على جميع المعاني وانما افادت القرينة دفع الدلالة على غير المراد نعم فرق بينهما وهو ان الدلالة على
المعنى المجازي غير حاصلة بدونها في الثاني فان الدلالة على المراد فيه حاصلة الا ان دلالة اللفظ على غيره تزاحمه فالقرينة على التقدير
لدفع المانع لا لاتمام المقتضي ولولاه لكان على تقدير كون القرينة عقلية الدال غير اللفظ مع ان مساده ظاهر ولو قيل المجاز والمشترك
قد يتساويان في ان تمام الدلالة بدون القرينة لان كان المعنى المجازي جزء الا ما للمعنى الحقيقي قلنا كلا فان اللفظ بالدلالة
المجازية لا يدل عليهما ولا على احدهما وانما الدلالة عليهما فيهما بدلالة عقلية تبعية خارجة عما كان فيه وهو ظاهر فاذن ظهر ان
الدال هو اللفظ ليس الا لكن دلالته مشروطة بالقرينة فلو فرقنا اللفظ مع ما لا ينافي ارادة الحقيقة يتعين حمل اللفظ عليها لكونه
الاصل ولا يخرج عنه الا بصارف والفرض عدمه في المخصص باصناف ينبغي ان يلاحظ انه هل ينافي العموم او لا مفتوق لو قيل اكرم الناس
بعضهم فالدال على البعض هو البدل لا المبدل ولا لم يكن بدل البعض بل بدل الكل ولا ينافي العموم نعتقد بدل البعض فان المقصود
بالنسبة هو البدل والعام يمكن ان يكون ذكره لفائدة مثل ان يكون الاجمال ثم التفصيل اوقع في النفس او غير ذلك فلا ينافي نصب العموم
بالبعض ارادة العموم والاصل في الاستعمال الحقيقة كما لا ينافي احتمال المجاز لظهور الحقيقة مع عدم الصارف فلم يكن فائدة بذكر
سائر المخصصات المتصلة بل يجري ما ذكرنا فيها بل في غيرها من المخصصات المنفصلة ايضا فانا لو جوزنا تاخير البيان كما هو الظاهر
فلا يفرق بين تاخير القرينة على المجاز او تاخير البيان كما في اسناد الحكم الى البعض مع ظهوره في الكل كيف وتاخير قرينة المجاز يستلزم تاخير
بيان الاسناد فلعل الحمل او مطلق بيوم من النجم لا يجوز ثم يلحق بالقوم انك لما نسب القوم الا زيدا لو قلنا انه غير داخل في القوم فهو ولا فالاهما
لانهم اطبقوا على ان الاستثناء المتصل مخرج ولا اخراج الا بعد الدخول فان الشك فيه مثل لم يصح في يحكي له على دينار الا دانقا للعلم
بان دانقا مخرج من الدينار والباقي بعده هو المقر به وان قلنا انه داخل في القوم ولا اخراج وزيد منهم بعد الدخول كان المعنى انه
زيد مع القوم فالمجيء زيد وهذا تناقض ظاهر ينبغي ان يجتنب كلام العقلاء من مثله وقد دفع في الكتاب العزيز منه بعضهم فجعل انه غير
داخل بل القوم في قوله لما نسب القوم عام مخصوص اي ان المتكلم اراد بالقوم جماعة ليس فيهم زيد وقوله الا زيد قرينة تدل السامع على
مراد المتكلم وان اراد بالقوم غير زيد فليس ثم لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء مخرج ولا اخراج الا مع الدخول ايضا متعذر دعوى عدم

الدخول

في بيان ان العام المخصص هل له وضع هيئي ام لا

في بيان الجمع بين الاقوال

فيه ان المجاز في الاسناد او المجاز في الكلمة

الدخول في قصد المتكلم في نحو قوله على عشرة الا واحد الا ان يلحق احدا تسعة بالعشرة بقصده ثم يخرج ولا لكان مريدا بلفظ العشرة تسعة وهو
محال وكيف كان فالمدار على منافاة المخصصات لارادة العموم من العام وعدمها فتدبر وان سلم منافاتها لاحدها بيان وامور الثالث
هل في العام المخصص وضع هيئي تركيبي بان يجعل دلالته على الباقي بدون الاول لكن الظاهر العدم للاصل وعدم ما يقتضيه والقطع بان القوم
في قولك جائني القوم الا زيدا ليس مهملا بل يدل على ما كان يدل عليه قبل الا وادخل غيره وكذا الاستثناء يدل على الاخراج بلا اتفاق فيهم
دائم عليه ولا فرق فيما ذكرناه بين الاستثناء وغيره الرابع ان الاقوال الاثنين في المسألة لا يتأمل تحت عنوان احد منهم فان القائلين با
لحقيقة بين كون العام مع المخصص حقيقة وبين كون العام بنفسه حقيقة ثم اختلفوا في التقريب والتفصيل مع انهم من قال ان حمل العام
وارد في الباقي فهو مجاز او حقيقة ومنهم من قال اختلفوا في العام الذي يلحقه التخصيص هل هو مجاز او لا ولا يخرج كلام احد منهم عن
موارد على انه على هذا عنوان فرضي لا يقع في المحاورات فلعل النزاع فيها ان يكون اهل العرف على ما انا اذا عرفنا ما قدمنا فيتحقق المتلفظ
في العام المخصص في انه هل استعمل في العموم فقط او في الباقي كذلك او لا في شيء منهما فقط بل المجموع من العام والمخصص استعمل في الباقي
فعلى الاول قيل يكون حقيقة وعلى الثاني قيل يكون مجازا مطلقا وقيل يكون حقيقة كذلك وقيل يكون حقيقة في تناوله مجازا في الاقتصار
عليه وقيل بالاول ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فالثاني وقيل بالاول ان كان الباقي جمعا وبعدا مر ما يقد
وبالثاني في غيره وعلى الثالث فقيل بالحقيقة ان كان المخصص لفظيا وبالمجاز ان كان عقليا وقيل بالاول ان كان بلفظ متصل وبالثاني
وقيل بالثاني ان كان المخصص منفصلا والا فبالاول ومن قال به من جعل العام مستعملا في العموم في المخصص المنفصل وقيل به ان كان شرطا او استثناء
وبالثاني في غيرهما وواحد لكن بتبديل الاستثناء بما لصفة ولا يجوز ان الاول لي ولا ثالث لهما فان الوضع الهيئي مدفوع بما مر والمجاز
في الكلم ويحتج الا وللزوم التناقض بخلاف العام في الاستثناء فانه لو اخرج ما لولاه لدخل ولا اخراج على التقدير الثاني حقيقة ولعدم الاستخدام
في نحو اشتريت الا بنية الا نصفها وايضا لا يلتزم احد في صحة على عشرة الا ربعة استعمال العشرة في الستة وكيف كان فليس ظهور هذا في
مرتبة واحدة فيبنى احدهما على غير ما يبتني عليه الاخر ومثل ما في عندي عشرة الا تسعة وايضا لو مراد كما لا يلي من بدل البعض
لو حمل العام على المجاز فان البعض يستفيد من البدل والاصل في الاستعمال الحقيقة على ان الباقي يوصف الباقي انما هو المفهوم من العام والمخصص
معا ولا يفهم من العام فقط بواسطة المخصص فلا يصح صرف العام بها عن العموم والقرينة يلزم ان يكون منافية ايضا يمكن ان يقال انا
في العام المخصص اما يراد منه البعض او الجميع ولا يراد منه شيء منهما والثالث باطل بما مر في المقدمة الثالثة والاول مخالف لفهم العرف فيما
لكل ان الحمل ولا قائل بالفرق فظاهر العرف يعين الثاني هذا كله في غير ما ان يخرج الاكثر او ينتهي الى الواحد فان فيه يتعين حمل العام على العموم
لعدم صحة الاطلاق كما هو على التقدير الاخر فلا مانع منه اصلا ولا قائل بالفرق في غيره قطعا لغيره وبه يندفع التناقض بين كلاميهم
لشهوده حيث حكموا فيما سبق بعدم جواز التخصيص بان يخرج الاكثر بل اشترطوا بقاء ودفعنا سيأتي في الاستثناء يجوز اخراج الاكثر فاذ فيما

سبق كلامهم في استعمال العام في الباقي فلم يجوزه احد في الاكثر لعدم وجود العلاقة وفيما سياتي كلامهم في صحة الاستثناء وهو
هي لا يتوقف على استعمال العام في الباقي وان قيل بظهوره فيه كما هو ظاهر الاكثر بل يمكن صحته على تقدير التجوز في الاسناد
واستعمال العام في العموم تحكموا فيه بخلاف ما سبق واسند القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجوز استثناء
الاكثر الى الاكثر فلم يغفلوا عما بنوا عليه الامر هناك كما توهم ولو قيل بنا فيه ان المشهور في تقرير دفع الشافعي في الاستثناء
اختيار استعمال العام في الباقي وكون الاستثناء قرينة قلنا على تقدير التسليم بناء اكثرهم فيه على الظهور لا على الصحة وعليهم
عليه يلزمهم الحكم بصحة الاستثناء مع خروج الاكثر وان كان يلزمهم الحكم بالعدم على تقدير استعمال العام في الباقي ولكن
لا يلزم منهم منه رد استثناء الاكثر اذا وقع لامكان صحته بما سمعت ولعله لا قائل بالفصل وكيف كان المدار على الاظهرية في العرف
كلا او بعضا ومع جميع ذلك الخطب في الاكثر سهل لعدم ترتب اثر معتد به واستدل بعضهم الدليل على المجازية قائلا لو قلنا اكرم
بني تميم الى الليل وان دخلوا الدار الحكم على كل واحد من بني تميم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وليس على جميع الاحوال
في الثاني وكذا اكرم بني تميم الطوال الحكم على كل واحد ولكن لا يكون مطلقا بل اذا اتصف بالطول والمراد اكرم طوال بني تميم
اي بعضهم وهو بمنزلة عمرو ولهذا يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على
كل واحد بشرط اتصافه بالعلم الحكم على كل واحد بعد اخراج الجهال منهم وكذا الحال في المفصل مثل اكرم بني تميم ثم يقول
لا تكرم الجهال من بني تميم معناه اكرم علماء بني تميم وفيه ان ارجاع المخصصات الى ما ذكره مما لا محصل له فان في كل شيئا اما في الغاية
والشرط فلمخرجه عن المتنازع فيه فان عموم بني تميم باعتبار افراده لا باعتبار الازمان والاحوال فالتقييد باعتبارهما لا يكون
تخصيصا بل تقييدا لاطلاق الامر واما في الوصف فيرد على اول وجهيه ان الحكم على كل فرد مما لا يمكن فان بني تميم ان كان كلهم طوالا فلا
يكون الوصف مخصصا وان كان بعضهم قصارا فلا يعم الحكم للجميع وعلى ثانيهما ان ارجاع بني تميم الطوال الى طوال بني تميم لا يصح بوجه
كما ان قوله واما القصار منهم فلا تكرمهم مما لا يتوقف صحته على ما ذكره بل تتم ببعض الوجوه المتقدمة مما ليس فيه تقريبا الكلام
عليه على وجود المرجح ولبس فلبس واما في الاستثناء فثاني وجهيه مشهور وقد سبق واما اولهما فلا يصح بوجه فان تقسيرا
لاستثناء بالشرط مع مخالفته للظاهر كيف يصح فان المفسر هو البعض قطعا والمفسر الكل مع تقييده بحال فبينهما بون المشرقين واما
في المنفصل فيظهر ما فيه بالاضمار فكيف يصح منه مع عدم ذكر مرجح له مع احتمال الكلام وجوها اخر كما عرفت مما سبق مع ان المسند
من قال في نعارض الاحوال ان الوجوه المرجحة بعضها على بعض مما لا يفيد الظن ولو افاد ليس على حجيته دليل وهو من قال اكرم بني
تميم الطوال الى اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول او خص بعضهم وتذكر ما مر من التعليل
وهو كما ترى كما تقدم وبالجملة كان عليه ان يبين عدم منافات المخصصات باسرها لاستعمال العام في العموم ولم يظهر منه والقول

الثاني

حجة القول بان العام المخصص مجاز

والقول الثاني انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه ورد جوابه انه يتم على تقدير استعمال العام
في الباقي وعليه ينبغي ان لا يكون فيه كلام في كونه مجازا الظهور ذلك بل يكفي انه لو استعمل في الباقي لكان مجازا لما من كونه
حقيقة في العموم فاصل ما الكلام في ظهور استعماله فيه او عدم استعماله في شيء اصلا ولم يتعرض له على ان الباقي بوصف الباقي
غير مفهوم من العام بل انما هو المفهوم منه ومن المخصص وعلى ما في قولهم العموم حقيقة في الاستغراق فان اريد به الخصوص
كان مجازا وايضا لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر فيه
للخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك فانا لتنازع فيه ان العام المخصص
هل يراد به العموم او الخصوص او لا يراد به شيء منهما واما على تقدير الاستعمال في الخصوص فظاهر كونه مجازا فلا يرد على من يقول
بكونه حقيقة في الباقي ولا يثبت المطلوب لعدم الاحتمال ان المقدمين وللثالث ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول
باق على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناوله الغير فانه يسبق الى الفهم انه مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان
التناول للباقي حقيقة قبل التخصيص لم يكن مناط الحقيقة بل المناط تناوله للجميع وهو في التخصيص مفروض العدم عنده فانه يقول
بكون العام حقيقة في الباقي فلاختلاف التناولان بل المدلولان في الحالين والمفروض عدم اشتراك لفظ العام فلا يمكن صحتها ولا
يتحقق استصحاب فيه لاختلاف الموضوع فاقيل عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله ضعيف جدا وربما نقوح
منه اشتباه العارض بالمعروض وعن الثاني ان السبق الى الفهم اما بنفسه او بواسطة القرينة والاول ممنوع والثاني لا يفيد فان الكلام على تقدير
كون العام حقيقة في العموم خاصة والثاني غير مجد فانه ليس من خواص الحقيقة فبطل قوله وذلك دليل الحقيقة على الوجهين وكيف
كانه فرع له من النقض بالمجاز وللرابع العام كتكرير الاحاد المتعددة قال اهل العربية معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب
لما وضع الرجال اختصارا فاذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا وجوابه منع العموم لا ترى اختلافهما بالنصوصية والظهور وانه لا يجوز
التخصيص في التكرير ويجوز في العام وان المتبادر من العام الدلالة على كل فرد من حال الارادة جميع الافراد لا في حال الانفراد بعضها
عن بعض فاذا خرج بعضها يصير في الباقي مجازا او استعمل فيه بخلاف المتكرر فان لكل مدلولا فكل واحد منه استعمل فيما وضع له فلو خرج
واحد منه من ضعه لم يسر الى غيره وبالجملة هو مقطوع الفساد مع انه لا يدل على كونه الاقتصار مجازا ولعله اكتفى فيه بتسليم الخصم وللخامس
ان معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد وانا كان الباقي غير منحصر كان عاما وفيه ان العام وهو الصيغ حقيقة
في استغراق ما يتناوله سواء كان منحصرا في عدد او غير منحصر لا في امر غير منحصر في عدد كما سبق فلو استعمل فيه لكان حقيقة ولا مجازا
وجعل غير واحد منهم منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ قيل فقد وقع مثله لكثير منهم في
مواضع وهو مبني على اشتباه العارض بالمعروض واورد بانه لو كان المراد من لفظ العام ما هو باصطلاح الاصوليين لا يصلح

حجة القول الثالث

حجة القول الرابع

حجة القول الخامس

منشأ للاشتباه نعم لو كان المراد علم المصطفى كان له وجه داعتذ دعند آخر بانه يمكن ان يقال المراد ان منشاء الغلط في هذا الدليل
موذع ان النزاع في لفظ العام لا في الصيغ الخاصة التي نختار لو كان المستدل علم ان النزاع فيها لم يدل لما ادعاه وهو ان معنى
العموم كون اللفظ دالا على معنى غير منحصر على مقصوده اذ لا ملازمة بين كون العام ذلك وبين كون تلك الصيغ عامة حقيقة
باعتبار تلك المعاني المجازية وربما صيغة عامة استعملت مجازا في معاني تكون باعتبارها ايضا عامة فالمستدل غلط
في ان العموم معناه ذلك فلما النزاع فيه لا في الصيغ ولم يربان منشأ الغلط منحصر فيه ولا انه لولاه لما وقع الغلط اصلا ولا
انه المستلزم للغلط بل ان هذا من جملة ذلك المنشأ الخاص وفي الجميع نظر الا ان الخطب سهل وللسادس ما مر في الاشارة الى البعض
من كون استعمال العام في اقل الجمع حقيقة وقد سمعت فساده مع انهم من نسب هذا القول الى من نسب الاخير سابقا اليه واستدل
له بما مر كما انهم من فسر العدد الغير المنحصر بالجمع كما مر وللسابع لو كانت الدلالة اللفظية نحو يجوز الكافه مسلمون والمسلم
والفرسة الاخرى ما ما مجازات واللوازم باطلة بالاتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات تقيد بقيد هو كالجزء
له وقد صار به غيرها وضع له اولا وهي بدونه للمنقول اليه لا يحتمل غيره وقد علم ذلك موجبا للتجوز والفرق يحكم كالجواب مع
الملازمة فان القول بوجود الوضع التركيبي للثلثة لا يستلزم القول بوجود الوضع التركيبي للعام المخصص لعدم احتمال وجود الوضع
هناك دونه وللمدار عليه لا على ما ذكره ولا سيما اذا كان مخصصا بالمنفصل حتى كان لفظا لظهور الفرق وعدمه ولا التركيب فيه
مع كون الوضع حلالا او الاصل والظاهر منه فيع بهما على انه لم يثبت في الاخر من الثلثة بل لا داعي له فان التالي الظاهر كما يمكن دفعه
به يمكن دفعه بامر الوجهين المعروفين مع تقدمها عليه لندرته وعدمهما بل عدم وجود مركب من لفظ آ ثلثة في لغة العرب بل ظاهر انها
لعدم الفرق في دلالة المفردات بين هذا الحال وسائر الاحوال واما الاولان فانا لا دعوانه التجوز في المفرد ومدخول الالف واللام
مع تغير معناه بسبب القيد فاولا الكلام فانه في الاتفاق فلنا ان ادعي عدم التغير فلم وكالتحدي كما في العرف بل لام الجنس ولنا ان المدخول
والدال معا حقيقة في الجماعة والجنس او العهد فهو اما يقتضي الوضع التركيبي له لفظا وهو خصه عن كلام القوم فانهم جعلوا ذلك موجبا
للتجوز في الفرد او تعالى ساد الا في المركب هذا انه نقل يكونهما كلمة واحدة والا فالامر اظهر لعدم كنعائد بين المقيس والمقيس عليه
اصلا هذا كله مع الاغماض عن كون ذلك اثبات اللغة بالقياس وقد عرفت ما فيه وان القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال الا ان كانوا
طوالا او الى ان يدخلوا الدار او على البعض مجموع الامرين فيكون مجموعهما حقيقة فيه ولم يعني بالعام وحده الاستغراق فلا كان استعماله
مر في السابع تمام في الجزء الاول اماما ولا للتاسع محله ما له ذ وقد عرفت
في البعض نقضا والا البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا واما على الثاني فانه لفظ موضوع
للعموم وقد استعمل في بعض مسماه بقرينة وذلك هو المجاز ويرد على الثاني ان استعماله في بعض مسماه لو ثبت لكان مجازا قطعا
والايلي وخلاف الفرض على الاشكال في ان المستعمل فيه هل هو العموم واسند الحكم الى الباقي وقد اكتفوا الينا وان الباقي هو القرينة المخصص

ولا اعتماد

ولا اعتماد على الشاد في العرف ولم يتعرض له وعلى الاول فالنقض انما يلزم لو ادعى الاسناد على العام وليس كذلك بل انما اسند الحكم الى الباقي في
بعد اخراج ما اخرجه المخصص مع انه لا مرافاة وجد بينه وبين الوضع النهي فالاول للشيوع عليه بالنسبة الى الثاني اولى بل عدم صحته لما عرفتهم من
اسند له بان اللفظ العام مع انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مخصصا
هف بل يجب كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج منه لو لاه لم يكن حقيقة لانه عين الاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن
المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة واورد عليه بالمنع من عدم كونه ليس مفيدا لذلك البعض خاصة بحسب دلالة اللفظ
بل الواجب ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصوص يفيد للخارج عن ما يتناوله اللفظ بحسب مفهوم كيف لا دلالة اللفظ فيهما نظر اما
في الجزء فلعدم انطباقه على مذهب ابي الحسين وما اسند له على المشهود بيننا وبينهم فان المعروف منه كون المجموع من العام والمخصص
موضوعا للباقي ومستعملا فيه اذا كان المخصص غير مستقل وانما كان مستقلا فالعام استعمل في الباقي كما لا كون العام مستعملا في العموم
في الاول في الباقي في الثاني نعم هو قول لبعض الاولين تحقيق التهذيب ويصح ان يستند له في الجزء الاول به ولا باس به الا ان في القرينة
نظرا قال بعض المدققين الفرق بين المستقل وغيره وان كان مما يتبادر اليه الوهم الا انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويستند
الحكم الى البعض بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى تجرده عن التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاق على سمع او عقل فانه يحكم
وتلقاه بالقبول بعض علمائنا في الايراد فلا احتمال لما ذكره وارادة العموم والاخراج منه واسناد الحكم الى الباقي وتقديم احد هذه الاحتمالات
الى مرجح ولم يتعرض له وليس مسلما بل الظاهر الاحتمال الاخير ويعلم بين ما القولين الاخيرين مع جوابهما **تنبيهان الاول**
انه ظهر بما مر انه لا يضر خروج الاكثر في العام المخصص وان قلنا بعدم العلاقة فان المجاز انما كان في الاسناد في العام المخصص ظاهرا فلا
يختلف الحال نعم يتضح لو قلنا بكون التخصيص باستعمال العام في الباقي بل الحق عليه ايضا عدم صحة الاستدلال بذلك فانا لو قلنا
به يكون من باب الظهور فيكون خروج الاكثر قرينة على انه استعمال العام في العموم وعند هذا من ثمرة المسألة كما منظور فيه **الثاني**
اختلفوا في انه قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال النبي ص في الحال الا ذميا هل هو تخصيص بالمتصل او بالمنفصل اختار الثاني الغزالي و
الامدي وتبعهم صاحب المعالم وتوقف فيه العلامة والفخري وبلزم الشهيد الثاني الاول حيث قال ولا يشترط في الكلام صدوره من ناطق
واحد ومعنى وقوعها ما اذا كان له وكيلان باعتاق عبد او بيعه او غير ذلك فاتفقا على ان يقول احدهما مثلا هذا ويقول الاخر حر وحكم
بالصحة وقال الكل لا اتفق فيه على كلام لاحد نفيا ولا اثباتا ومقتضى القول بين الاول ان الشاد والمختار القول الاول نظرا الى التوقيفية و
عدم ثبوت الوضع للاسم لعدم ظهوره وتناوله في العرف بل صحة سلب الكلام عن مثله وتبادر غيره من الكلام عرفا نعم يمكن تجويز مثله من
باب الاستعارة بتشبيه ما ذكره من صورة الاستثناء بالاستثناء ويعني العباس بعد قوله ص في مكة شرفها الله تعالى لا يختلى خلاها الا
يعضد شجرها انه قال الا الاذخر فقال ص الا الاذخر **الثالث** العام المخصص بالمجمل مطلقا نحو احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ليس

بحث القول الخامس

بحث القول السادس

بحث القول السابع

في بيان عدم القدح في خروج الاكثر بالعام المخصص

في بيان ان العام المخصص بالمجمل ليس بحجة

بحجة كذلك كان المخصص بالمجمل في وجه كالو قيل اقتلوا المشركين الا بعض اليهود او قيل مع ايراد ذلك ليس بحجة من ذلك الوجه وفي حكمها لو قيل
هذا العام مخصص ولم يرد به كل ما تناوله ووجهها الاحتمال فيه بينهما على الظاهر بل قد ادعى الاجماع على ان العام المخصص بالمجمل ليس بحجة اتفاقا
وقد سبقه العلامة والآمدي وعده في حاشية العضد في الهامش والعضدي بل كلامه صريح في ان الاكثرين بنوا عليه وحكى نفي الخلاف عن جماعة
لكن الاجماع على الاول والاخير نعم في كلام بعض ما ستعرفه المجمل عن واضح معللا بان المجمل وقد ثبت في وقت العمل به فليس بحجة من غير بيب
وان لم يكن في وقت العمل مجملا بل بين فالدليل على عدم حجيته غير واضح وهو مجيب لظهور ولا يخفى من كلامه ان الحق انه لا يمكن ارادة الباقي
منه بل هو مبني في الحقيقة وكيف كان في الاجماعات المتقدمة الكفاية ولا سيما مع تأيدها بما مر فضلا عن تقرير القبح لترجيح بلا مرجح لولاه
فان الدلالة منتفية لتساوي نسبة كل فرد بالنسبة الى المخرج والباقي واستدل بانه اذا بقي فمن يجوز ان يكون هو المستثنى فلا يحصل
القطع بالباقي وهو كما ترى ومن عجيب العلامة القول بالعمل به حتى يتبين وشاهده على البيان ودعوى الحجية في المنفصل لسقوطه
عن الحجية لاجماله فيبقى العام على حاله وعدمها في المتصل لانه مع العام بمنزلة كلام واحد ولقد بين وجه الجهالة الى الكلي دعوى الفرق
بين المجمل من كل وجه والمجمل في وجه وضبط الكل ولا يخفى الفساد لعدم ظهور الفرق بين المتصل والمنفصل والاجمال في كل منهم ومن هنا اتفاق الحجية في
ذلك الوجه فضلا عما هنا من الاجماعات وغيرها واما المخصص بالمبين فقد اختلفوا فيه على اقوال احدها انه حجة مطلقا وثانيها انه ان كان المخصص متصلا
ثالث بانه ان كان لتعليق الحكم بالعام شرط لا ينبني العام عنه لم يكن حجة فيما بقي كآية السرقة وان لم يكن كان حجة كآية القتال وقد يعبر
عنه بانه ان انبأ بالباقي قبل التخصيص كالمشركين فحجة والا فلا كالسارق السارقة فانه لا ينبئ عن النصاب والحرز وتابع انه يحتج الحا
لبيان قبله كالمشركين بخلاف اقيموا الصلاة لانتفاء الحاجة الحاجة من غير ما مر في اقل الجمع على الرابع وسادس بالعدم مطلقا والوسط الاول
لتبادر الباقي منه بعد المخالفة فيه على صاحب العرف قطعا والمستفهم عنه وعن غيره سيما اهل اللغة عليه الخلاف في بحثه والتام في كل عصره
ولكنه اقرب المجازات على تقدير استعمال العام في الباقي واشيعها بل هو الشايع في المحاورات واستقصاء حجية الباقي على المخالف عنا تمسك
به على التقدير الاول وغير نظر ولتمسك اهل البيت منهم فاطمة في محضر الجهلة والامتناع مع كون كثير منهم فيه وابطال كلام هنا والحق
عند الصحابة والتابعين قديما وحديثا بحيث بني على اجماعهم عليه بل فوقه فيه الكفاية فضلا عن نقل الاجماع عليه بينا فهو حجة
لنا ولولاه لم يفد كلمة التوحيد توحيدا بل لم يمكن ما ثبت الترجيح حجة وهو معلوم البطلان قطعا ودليل الحكمة يكفي وبالجملة هو مقطوع
به عندنا بل من الضروريات ولا صالة عدم النقل في اصل الحجية والنوع بل هو قطعي ومن العجب عن بعض ملخص ان البحث فيه غير محل وضع
بالعلم فلا يكفي واستدل بانه لو لم يكن حجة في الباقي كان افادته له موقوفا على افادة للكل واللازم باطل فانه لو انعكس لزم الدور والا
لزم الترجيح بلا مرجح وهو تحكم يحتاج الى تمام العلية فلا فساد لتوقف في الحجة في النقل فلا اشكال فانه لا يتم على تقدير استعمال العام
في الباقي فان الخصم ان يقول بان افادته له ليس فقط استعمال العام فيه لا استراد على تقدير عدم فيكون مجملا فلا على تقديره

استعمال

بيان حجية العام المخصص بالمجمل

حجية المخصص بالمبين

استعماله في العرف فيمكن ان يقال انا لا اجمال سرى من المخصص الى المخصص فلا بد بالباقي ما اذا فلا يلزم منه ان يلتزم التوقف بل يمكن ان يقول
افادته انما يبقى اذا ابطل افيها يقتضي الاجمال وهو مفصل مع المخصص لانه له ومنه يبين ما في حجر الخوي لهم وهي ان المقتضي لثبوت الحكم
في غير محل التخصيص ثابت والمعارض لا يصلح للمعارضة اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في
كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما الثاني فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لعدم
معه كالو صح ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفاؤه عن محل التخصيص على ان التصريح بالظهور يختلف كما هنا كثيرا ولو سلم يمكن
ان يقال ان المتنازع فيه انه مجرد انتفاء الحكم عن البعض هل ينافي بقاء الحكم في غيره ام لا واما مع التصريح بالبقاء فلا كلام كان الاولى لو لي ارق في
عدم الاختلاف دليلهم لهم يمكن ان يمنع وجود المقتضي وعدم المانع اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم لو كان مقتضيا على الاطلاق لكان
مقتضيا لو استعمل في غير العموم او الباقي واما الثاني فلمنع حصر مفاد المخصص في انتفاء الحكم عن محل التخصيص بل يحتمل كونه ملزوما
لما يقتضي الاجمال في الباقي وهو المتنازع فيه وغير ذلك والمستدل مطلقا في العام المخصص عن كونه ظاهرا وقد الا يكون حجة واذا العموم
غير مراد ولا يمكن الحمل على الجميع لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على احدى المجازات اولى لعدم دلالة اللفظ عليه وان العام بعد
التخصيص يبقى بمنزلة قوله اقتلوا المشركين الا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذا المشبه والجواب عن الاول انه ان اراد بالخروج عن الظاهر
خروجه مطلقا فممنوع بل هو ذو تمام ولعله ان ادعى خروجه عن العموم فلا نسلم المدعى فان خروجه عن ظاهره لا ينافي ظهوره في غيره كالباقي
كما في الامر والنهي اذا اقترنا بالقرينة على صرفهما عن الحقيقة مع ظهوره في الندب والكراهة وانه ظاهر في تمام الباقي بل هذا على تقدير
استعمال العام في الباقي واما على المختار من استعماله على جهة الحقيقة وخروج المخرج بالتخصيص منه فالامر اظهر لاستصحاب حكم الباقي بعد عدم مقتضي
لا خروجه الى غيره ذلك ما سبق وعن الثاني بان تمام الباقي مجازا اقرب لا نكير فيه ولا امكن فيما اختير مجازا فلكن فان اللفظ استعمل في تمام المعنى
بعلاقة فيكون مجازا لعلاقة الارتباط بين جواز استعمال اللفظ في تمام الباقي اذ لا كلام فيما يصح استعمال العام فيه عند المعظم للنوم الجمع بين
المجاز التام مع تمام التجوز فيه كما هو الحق ولم يقل به احد واقربية بالنسبة الى غيره فلظهور ما سبق هذا وعدم وتعدده من قال باستعمال العام
في العموم ظاهر وعن الثالث بالمنع من التساوي وهو ظاهر ولا اقل الجمع يتقن الارادة فلكونها ابدا متيقنا فيه وجوابه بعد الاجماع عن
كونه مبنيا نظرا الى الظاهر على اصل باطل وهو صحة استعمال العام في اقل الجمع انه ظهور تمام الباقي بما يمنع من حمله عليه مع كونه مستلزما
للاجمال والاحتمال لا يضر بالمتكلم وهو فلان لا اصل والظاهر وتيقن الارادة لا يعارض الظهور فانه بعد انحلال الالفاظ عليه لا على تيقن الارادة
هذا كله على تقدير استعمال العام في الباقي واما على تقدير استعماله في العموم فالامر اظهر ومع جميع ذلك لا يلزم منه البيان في اقل الجمع لاعتبار
بالنظر الى التعيين والابهام ولا سيما الغالب في التخصيصات ملاحظة المعينات ولو ادعيا البيان بالنسبة الى نفس العدد فهو لا ينافي
الجميع بالنظر الى نهاية التخصيص ولكن لا يجدي لعدم تعيين المصداق فيرجع الاجمال كالاول والا فنهاية الامر ما بين من الظهور كالثاني مع جوابه

المجمل بعد التخصيص مع جوابه

جمع سائر الاقوال

في بيان لزوم التطابق كالعام في التقييد بالحمل او المبين وكذا بيان الفرق بين هذه المسئلة والتي بقيت

الظهور ان تفصيله مبني على الحجية فيما يكون حقيقة فيه وعدمها فيما يكون مجازا عند من علم نفسه للقول المبني على شيء منهم ما عبر به

يوجد ثم قوى في حجيته وضعف في احرى لا انه يتم في الثاني بعين بغير حجية وكيف كان لا يجدي **تنبيهات الاول** لا فرق فيما بين العام

والمطلق نفيا واثباتا حجية ونقضا **الثاني** ذكر بعض الفضلاء انه انما يتاتى اي نفع فيما بين هذه المسئلة وما سبق عليها معللا

بان الظاهر منا انهم اتفقوا على ان العام المخصص قد اريد منه الباقي بنفسه حقيقة او مجازا بقرينة المخصص واللفظ مع القرينة ظاهر في

المعنى المجازي على التقدير فعلا كان ظاهرا فيه يكون حجة فكيف يتصور الخلاف في كونه حجة وفيه انهم لم يتفقوا على ارادة الباقي من

العام المخصص بل اختلفوا فيه على اقوال قد سبق في الاشارة الشاهد ولا على ارادة عامه بل مقصودهم على تقدير ارادة الباقي ارادته في

لحمله فان الباقي وقع في كلامهم في مقابل ارادة العموم من العام المخصص وتثبته وايضا اطلاق الباقي وقع في بيانه مكررا لكن ولا يفيد العموم ولا

على الحصر بين كونه العام المخصص حقيقة ومجازا في الباقي بل قد سمعت قولهم باستعماله في العموم وكونه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق بل

يكون العام مع المخصص حقيقة واما كون اللفظ مع القرينة انما يكون ظاهرا اذا كانت القرينة معينة واما اذا لم تكن معينة كما اذا كانت القرينة

لمجرد الفرق فلا والمتنازع فيه هنا هو ان التخصيص هل يفيد التعيين او لا ومع جميع ذلك نقول انهم بحثوا عن ان العام المخصص هل هو حقيقة فيما

استعمل فيه او مجاز وهو الكلام في الاصل السابق وهو عنوان ثلثة منهم كالسيد المرتضى والفاضلين والفخري وغيرهم وهو دائم فيهم

من الاقوال الا انه لا يجوز من غيره وعلى ايضا النحب عن الحقيقة والمجاز ولا يتجاوز الى غيرها ثم تكلموا في انه هل هو حجة اولا وظاهر انه لا يسلم

شيء من الحقيقة والمجاز عدم الاجمال فربما يفهم من عبارات كثيرة ذلك اعتمادا على الظهور حتى انه كثيرا لا ينطبق الادلة الا على تقدير عدم الاجمال

فربما يفهم من عبارات كثيرة ذلك اعتمادا على الظهور حتى انه كثيرا لا ينطبق الادلة الا على تقدير عدم الاجمال فانها وردت على وفق مذهبهم

وانه لم يكن الكلام على تقديره فلا اشكال لعدم تناقضه بوجوه لكن الا ان في كل منهما **فمنها** ما في الغنية الهامع من ان الخلاف هنا مفرع

على القول بانه مجاز واما اذا قلنا بانه حقيقة فهو حجة قطعا وفيه ان من قال هناك بكونه حقيقة قال هنا بالاجمال كابي عبد الله البصري

على ان الحقيقة لا تسلم عدم الاجمال الا ترى ان المشترك مع كونه حقيقة في معانيه يكون مجملا بل الباقي هنا لا ريب في انه يصدق على جميع

ما بقي بعد التخصيص وهو منكر نعم اذا فاد المفيد التخصيص التعيين كما هو مقتضى كلام القائل بالاجمال حتى يقع الفرق في الاجمال بين الحقيقة

والمجاز نعم بعض الاقوال المبنى عليه ظاهرا **ومنها** ما قيل ان الخلاف فيما سبق مبنيا على ما ذكره في عدم اندراج الاقوال المتقدمة فيه كما وبه

اعترف نفسه هنا مع ان عدم ارادة الباقي انما هو في كلام اقل قليل منهم وهو العضدي ويتبعه في المعالم حالا كانت انما هي في الحقيقة محض

في الاول واما غيره فعلى ما سمعت قبيل هذا بل مع ذلك مخالف لعنوان معظمهم ثم ما ذكره من لزوم الظهور على تقدير الحقيقة غير بين ولا

مبين بعد ما سمعته انفا فان الباقي على تقدير الحقيقة متعدد فاد المراد في ان استعمال العام في الباقي حقيقة وهو ما يقبل التعدد بتعدد

المخصصات كما انه على تقدير المجاز يمكن كونه غير ظاهر فكذا على تقدير الحقيقة كما هو على تقدير المجاز مع الخصوص ولا فلا فالظهور على التقدير بين

الظاهر ولان كان المراد التقدير فيه بغير ظاهر كلامهم وفيما يدل على ما ذكرناه بعض ما مر من الاحتجاج على الاجمال حيث ان مفاد ما عم من الحقيقة والمجاز

ومنها ما يقال ان الاتفاق السابق انما يكون بين القائلين بكونه حجة لا بين الكل فبعد كونه حجة اختلفوا في كونه حقيقة فيه او مجازا فيه

انه لا ينافيه الترتيب المعروف بينهم في المسئلتين من عدم الانفاد وتقديم الاصل السابق على هذا الاصل فان نقل العنوان السابق عن نفي الحجية

وعدمها فكيف ينافي تقدم البحث على تقدير الحجية ثم الخلاف في الحجية **ومنها** ما قيل بمعنى كونه حجة في الباقي الا انه هل يفيد استغراق

الحكم لجميع الباقي بحيث لا يخرج منه الحكم سوى ما خرج بالتخصيص حتى يكون المراد تمام الباقي من حيث انه تمام ام لا وما ذكرنا يقال يدل على

اتفاقهم على انه يدل على الباقي من حيث انه تمام الباقي بل على انه لو اريد به الباقي من حيث انه احد ابعاض العام التي هي مراده قطعا مخالف لا

ستغراق كيف يكون حكمه من حيث ارادته بعض الافراد من العام المخصص هل هو بطريق المجاز حتى يكون تمام الباقي احد المجازات او بطريق

الحقيقة حتى يكون احد الحقائق وليس النظر فيما سبق ما الخصوص الباقي من حيث انه تمام الباقي بل من حيث انه احد ابعاض العام كما يظهر

من ادلة الطرفين فانها انما يدل على كونه مجازا في الابعاض اي بعض كان وحقيقة في اي بعض كان مما اتفق عليه ويرد عليه انه يبنى عن

ان الخلاف مبني على القول باستعمال العام المخصص في الباقي كما مع انه لا ملازمة لا مكان نحو بانه غير فان مبنى الخلاف على عدم دلالة

المخصص على التعيين ولا ينبغي على كل ما ادعيه فيمكن اخرى الخلاف على تقدير استعمال العام في العموم بناء على ان كثرة التخصيصات اقتضت

الاجمال بلهما الا ان يكون تخصيص لكن غيرها يكون متصلا به او غيره ذلك في استعمال العام في العموم لا يتعين ان يكون متعلق الحكم الباقي بعد

الاخراج المتصل او ما في حكمه بل يحتمل ان يكون غيره مما يكون متلقا عنه مرة او انه **الثاني** قال بعض الاجلة ان ظاهر كلام السيد انه في

اقل الجمع انه محل النزاع فيما لو كان المتكلم يعني ان المرجح الباقي الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلثة منها نحو ذلك وعلى هذا يلزم

على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة فيه لانه المتيقن ولم يتعرض المستدل نفي المستدل على الاجمال مطلقا صرح في الاحكام

ولعل نظر المستدل الى ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع ان غالب ما وقع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة

التعينات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد فيما ان التخصيص الى الواحد معين عند المتكلم الا اي واحد يكون

وكذلك اقل الجمع عند القائل به غير ثم قال ولكني لم اقف في كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة القصر بالحجية في اقل الجمع دون

غيره كما ذكرهم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان يبقى الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين وبرد عليه ان كلام المستدل في اقل الجمع لا

يدل على جعل محل النزاع ما ذكره اصلا بل لا احتمال فانه لم يستدل الا بكون اقل الجمع متيقن البقاء وهو لا يدل على تعيين محل النزاع

اصلا فان مقصوده ليس الا ان ارادة اقل الجمع لما لم يكن مما يمكن ان يكون بقاؤه متيقنا فلا يكون بالاضافة اليه مجملا ومقتضاه كون

الحكم في اقل الجمع متيقنا فلو قال اكرم بني تميم وانما نريد فلا تكرمهم فانا اكرم ثلثة اي ثلث كانوا كان ممتثلا ويكون ذلك مذهب صحيح

الا ان عنوا الا انه بط فان ذلك انما يتم اذا لم يكن اقل الجمع غير معين وظاهر انه غير معين فانه لا معنى له اصلا فلا يفيد البيان ولو كان

ذلك مفيد لزوم البيان على كل تقدير بالنسبة الى نهاية التخصيص سواء كان واحدا او اقل الجمع او اكثر مع انه لم ينقل من احد منهم تسوية في
قوله وعلى هذا يلزم الخ فانه لو تم ما ذكره من ظهور كلام المستدل في امثال الجمع في تعيين محل النزاع للزم ما ذكرناه من كون ما ينتهي
اليه التخصيص على الخلاف مبينا عند الكل فيلزم على كل من قال بالاجمال ان يستثني ما لا يجوز انتهاء التخصيص اليه عنده فلجرى هذا
على قوله دون قول واما ما ذكره من تصحيح نظر المستدل فلم يظهر انكاره من القائل بالحجية في اقل الجمع فان ما ذكره له ان جعل محل
النزاع ذلك وظاهر انه لا ينافي النزاع ما علله به وايضا لم يظهر ممن يجوز التخصيص الى الواحد والى اقل الجمع ان يكون مرادهما واحدا
معينا او جمعا معينا بل الظاهر ان مرادهما انه يصح انتهاء التخصيص اليهما على القولين الا انه يكون مبينا في حينه وهو اذا دل الكلام على تعيين
الى المخاطب مبني في احد وهو غيره فان نهاية التخصيص مما لا بد له من التعيين لكونه ذا عم فلا يتم تعليق البيان عليه وانه لم نقل
يكون الغالب في التخصيصات كون المخصص والباقي معينين ومما ذكر انه لم يقف في كلماتهم منبها على ما ذكره قلنا في النهاية
اجاب عن اقل الجمع بانه حمله على اقل الجمع يقتضي الاجمال لا بهامه وهو مبني على كون المبين عند القائل هو نفس العدد لكن فيه بعد
على انه لا يحتاج الى تعرض ما ذكره منهم بل لا يصح لو كان مبناه القائل باقل الجمع جعل محل النزاع ما ذكره وان ورد عليه ان تخصيص
محل النزاع لا وجه له مع انه سكت عنه فيشعر كلامه بارتضائه به **الثالث** ربما يتوهم من بعضهم امكان القدح في العمومات المخصصة
بل الاصول بانها قد خصت بالمرددة ضارت مجملة كالعام المخصص بالمجمل فكانت في حكم المجمل ايا انه شبهة مما به للمرددة
لا طباق العلماء كافة ومنهم ائمتنا على عدم القدح من هذه الجهة لاستنادهم بها فلم يظهر جميع ما تقدم من احد منهم الى ولولا
لا يقوم من الفقه عمود وبالجملة جميع ما تقدم على حجية العمومات جار هنا فانه لو صح مثل تلك العمومات عن الحجية لم يكن منها حجة اصلا
وهو ظاهر على ان الاجمال القادح في الحجية ما كان المخصص مجملا بنفسه لا ما طرأ الاجمال عليه لاجل اشتباهه من البين وهنا من هذا القبيل
فان المرددة منتزعة عن المخصصات المنكرة الواردة المسلمة في الجملة فهي تابعة لثبوتها فيما ثبت تكون حجة وفيما لا فلا ولا يزيد
ذلك عن تردد بينها هذا كله في العمومات وما يعطف عليها من الاصول واما الاصول التعليقية كاصل البراءة واصل النفي واستصحاب
حال العقل وعدم الدليل فانما يفيد الحجية اذا لم يظهر دليل على خلافها فهي لم يخصص ولا يخصص ابدا فان حجيتها ما دام الوصف وتعليقه
فلا اشكال اصلا **الخامس** حكم البهائي بان الحكم بان العام المخصص بغير مبين نحو اهل لخصوا بعض الا واحدة ليس بحجة في شيء فيجب اجتناب
لكل يعطي عدم الفرق بين المحصور وغيره وتدوين فقهائنا بينهما فلم يجبوا الاجتناب في غير المحصور الا بواحدة للزوم الحرج وهو كما
ترى اقول لا تنافي بين الحكمين فان المقصود من الاول ان الاجمال اذا وقع في المخصص يسري الى العام فيجعله مجملا فلا يكون حجة في
شيء من افراده لو حد لو وجب ان يكون باقيا ما الحكم في شيء منها بالدليل الخارج حكم وحده الثاني فمبني على ان المشتبه
بغير المحصور انما لم يجب التجنب منه لاستحالته او لزوم الحرج والضيق الشديد بالتزامه مضافا الى النص والاجماع على انتفاء الوجوب

في بيان بعض التمسك بالعمومات والاصول ولزوم التشكيك فيها بانها قد خصصت بالمجملة مطلقا ح

اشكال وتوفيق الشيخ البهائي مع جوابه

نفسها

في مثله وبه يبنى كلامه فالفرق ان في اول الكلام في نفي حجية العام مع اجمال المخصص من حيث هو وفي الثاني في ان الاشتباه
اذا وقع في الموضوع وامتنع امتثال ما تعلق الحكم به ويلزم منه **اشارة** اختلفوا في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
فجوزه في المنية في موضع والوافية وقواه اخرى وثالث عدمه وهو اختيار البيضاوي والعبري والاسنوي والبرجيني الفخري ونفاه
في المعالم والزبدة وهو اختيار النهاية والمستصفى وجمع الجوامع وعن بعضهم الفرق بين ان تضيق الوقت وتتسع والغزالي نفى
الخلاف عن عدم الجواز ونفي الآمدي معرفته به وحكى الحاجبي الاجماع عليه وتبعه بعض اجلة الاواخر منا وفي المنية كذلك على
تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من دون مخصوص وفي النهاية اجماع الاصوليين وانما جعلوا الخلاف في مقدار البحث فحكي
الاول عن بعضهم الاكتفاء بغلبة الظن بالانتفاء وهو ظاهر الاكثر الا انهم اختلفوا في الاكتفاء بالظن واعتبار الغلبة وعن آخر لزوم تحصيل
الجزم وسكون النفس وعن ثالث انه لا بد وان يقطع بانتفاء الادلة وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تمهيد مقدمات **الاولى**
ان صيغ العموم هل صارت مجازات مشهورة في الخصوص ظاهر غير واحد منهم نعم وهم المثل المشهور ما من عام الا وقد خص والحق عدم
الفرق بين العام وغيره من الالفاظ عرفا في ظهور الحقيقة وكون غيرها ما هو الظاهر وان كانت مختلفة في مراتب الظهور لتوقف فهم
الخصوص على القرينة وعدم شيوع التخصيص بالمنفصل بل عدم شيوع استعمال العام في الخاص لما من احتمال الاستعمال في العموم مطلقا
او ظهوره او في المتصل وعلى اي حال لم يظهر الشيوع ولذا نرى في العرف لم يتأمل احد في حمل العام على العموم بمجرد سماعه ولسبق فهمه
وارادته منه ولا يحسن الاستفهام من ارادة الخصوص بل يقبح بل لو احتج العبد لاجل الامتثال معللا باحتمال ورود المخصص او نحوه لعد سفيها
او نحوه الى غير ذلك ويؤيده عدم استثناء العلماء من الاصل في الاستعمال في كلام احد بل ثلة منهم عدوا الامر والنهي مجازا مشهورا
في كلام ائمتنا في الندب والكراهة ولم يعدوا امثال العام فيا ما له على النقل لم يتم ذلك في الشرع بل يمكن ان يقام الاستقراء في حال
المحاورين يكشف عن ان طريقتهم ما كانت انتظار المخصص وسوء الاعتبار نحوها ولو قيل انكار العمل بالعام قبل الفحص معروف
فلعله مبني عليه قلنا غير مرتبط به فان الفحص على تقديره لا ينفع فان مداره على ظهور الحقيقة او المجاز او تساويهما وعلى التقادير
لا ينفع الفحص عن المخصص في ظهور احدهما فلو قيل بالتوقف ينبغي ان يتوقف مطلقا الى ان يظهر القرينة على ارادة احدهما وعدم
وجود المخصص ليس منها قطعا **الثانية** ان ما سمعت من الاجماع ونفي الخلاف عن عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص كانه مبني
على عدم الاعتناء بالخلاف والا فالخلاف واقع ويكشف عنه كلماتهم لمن تتبعها هذا بالنسبة الى الاوائل واما بالنسبة الى الاواخر فقد
عرفت خلاف الجماعة **الثالثة** ان محل النزاع هل لزوم البحث عن وجود المعارض نظرا الى العلم بتخصيص اكثر العمومات فيعم جميع الادلة
او لزوم البحث عن وجود المخصص نظرا الى كثرة استعمال العام في الخاص فيعم خطابات المشافهة بل وخطاباتنا الموالي للعبيد في خبر
ولا يعم غير العام من سائر الالفاظ للاتفاق تحقيقا ونقلا على عدم لزوم البحث عن المجاز بل وقوع الاتفاق بل الضرورة في حمل الخطاب

في بيان ان التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص هل يجوز ام لا م

في بيان ان الصيغ العموم هل صارت مجازات مشهورة في الخصوص ام لا

في بيان محل النزاع ٢

علىحقائقها فيما كان للفظ حقيقة ولم يعلم المستعمل منهما لم يظهر قرينة على المجاز او اذا ظهر عدمها على الخلاف وقع الخلاف
في المقامين فان المجوزين يجوزون باعتبار اما بالاعتبار الاول فالتوقف في دشائع كلامهم والشيرواني بل هو قال العجب ان اكثر الاصوليين
في هذه المسئلة اتفقوا على اشتراط الظن او القطع متمسكين بما ترى ولم ينطقوا بمخالفة لاصولهم المهملة في غيرها والصواب ما لو نزل ناه
واما بالثاني فصاحب المنية والعبري وهو اما جمالى التهذيب ومنهاج البيضاوي المحصول والنفاة منهم من نفى بالاعتبار الثاني وجعل
ذلك محل البحث ومنهم من نفى بالاعتبار الاول خاصة ومنهم من نفاه بالاعتبارين الا انه على تقدير الاول ينبغي ان لا ينازع فان العلم
بوجود مخصصات كثيرة في الشرع بحيث يمكن ان يقال لا عام في الفروع الا وقد خص منه يمنع عن العمل بالعام في مورد كيف والحكم بالعموم
ترجيح بلا مرجح بل تقديم المرجوح على الراجح كما ان الحكم يكون زيد محكوما بحكم العام مع ما سمعت حكم من دون حجة لاحتمال وجود مخصص
بالسنة الذي يلمح عنه فانه قول بغير علم وجوابه على الله وعلى رسوله بلا افتراء عليهما وكذب بل غير ذلك وهذا ما يطرد في جميع الادلة

التاسعة ان المتتبع فيه في لزوم البحث وعدمه هو في الافراد المبحوث عنه المحتاج اليه لا ما في جميع الافراد المعلوم شموله لدليل الموجب
الا لا اول ومع ذلك فهو مما لا ريب فيه اذا تقرر ما سبق فنقول الحق عدم لزوم البحث عن القرينة على المجاز في الالفاظ سواء كانت في صيغ العموم
او غيرها لما مر واما البحث عن المعارض بعد العلم بوجوده اجمالا كما هو المفروض بل ولو مع الظن به في الجملة فلازم ضلا عن العلم بانه لو جوزنا
العمل بالعام قبل الفحص لزم الهرج والمرج والخروج عن الشرع بعد قطعا كيف ولا يجوز الاكتفاء ببعض عمومات الكتاب والسنة والاخبار
التي لا بحث استدل بان طاعة الله ورسوله والائمة واتباعهم لا يتحقق الا بالعمل بما هم فلا بد من العلم او الظن به ولا يحصل في
العام قبل البحث عن مخصصه الظن بالتخصيص فاصل الشيوع التخصيص والحاصل انه لا دليل على وجوب العمل به لولا ما لا هنا طابق
العلم او الظن بانها المراد والاطاعة الواجبة ونحوهما لا يتحقق به ونحوها ولا اقل من الشك في صدق الاطاعة والانقياد على
ذلك التقدير فالاطاعة الواجبة لا يتحقق قبل البحث الا ان الاولى تعميمه بالنسبة الى العام وغيره والتخصيص والتقييد وغيرهما
لكن هو بنفسه نظر فيه يمنع عدم حصول الظن في كل فرد قال ولا ينافيه ظن العمل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي و
غيره والتخصيص والتقييد وغيرهما فيه نظر فان كل فرد وان كان دخوله مظنونا في الجملة نظرا الى الاعم الاغلب الا ان المقصود
تحصيل الظن بالاطاعة والانقياد وهو لا يحصل بذلك فان المدار فيهما على حصول صدق الامتثال وهو مشكوك فلو اذا قيل
اقتلوا المشركين اما ان يأتي باقل الافراد او اكثرها او الكل ولا يصلح شيء منها لامتثال الظن بالمخالفة في الاخيرين اما في
كثير فظاهر واما في الاول فلبعد المطابقة على انه لا اقل من الشك واما في الاول منها فلعدم حصول الظن بالامتثال فان
المفروض قلة المخرج وكذا في النهي على ان التخصيص شرطا وغاية وبدلا ونحو ذلك يتضاف بحيث لا يبلغ القاصر صنف بكثرة افراده من غيره
كثيرا جدا فلا يحصل الظن بدخول زيد بخصوصه على حاله ولو سلم فقول الحجة ظن المجتهد بخلافه للاصل والحرج مع عدم اما بالضرورة

اوالاجماع

بيان في المتتبع فيه وحده اخر ثم بيان المسئلة ٢

او الاجماع وعدم حصول لنا هنا الظاهر تامل كيف وقد سمعت نقل الاجماع من جماعة على لزوم الفحص مع انه بنفسه حجة اقوى على
ان الظن هنا في تعيين الموضوع وتمييزه فان المفروض صدور احكام متعارضة قطعا الا انه اشتبه موضوعها ولم يثبت حجية مثله
فيه مع ان المورد ممن يمنع عموم حجية الظن والقدح في الاجماع منه بان حال الاجماع عندنا في مثل هذه المسائل غير خفي مع استلزامه
بعده بالاصل على الجواب بان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ضميمة نفي التخصيص
عجيب على ان استناد العلماء عليها فيما لا يظنون عدم التخصيص بالفحص لم يثبت بل الظاهر ان استنادهم انما هو فيما يظنون التخصيص
به ولا اقل من الشك نعم يمكن القدح في الاجماع بان نا قله من العامة الا انه يمكن دفعه لعدم الانحصار فانه منا من ادعاه كما سمعت
مع ان في عدم حجية اجماع المنقول من غير الامامي نظرا كما يمكن دفع سند الاول وهو ان امثال هذه المسائل ليست مما يدل عن الحج
بالمنع فانها من وظائفهم كيف وسئلوهم عن تعارض الاحوال والاخبار وهذا من احكامهم ورد عليه غيره بان مع ذلك لا يحصل في
العلم قبل البحث عن مخصصه بدعوى بلا دليل بل الدلائل المذكورة الدالة على ان للعموم في لغة العرب صيغة بخصوصها
تحصر بدل على حصول الظن بالمراد بسماع العام وعدم ضم المخصص كما هو شأن الحقائق في تبادر المعاني الحقيقية منها
وما هذا الا لحصول الظن بانها المرادة منها فان تمسك بشيوع التخصيص لعدم حصول هذا الظن فلا معنى للترقي في
قوله بل الظن بالتخصيص فاصل ان مثل هذه العبارة تستعمل عند تمام الكلام الاول في افادة المدعي وقد جعل بعضهم هذا
دليلا منفردا تقريره ان شيوع المخصص صار سببا لتساوي احتمالي ارادة العموم وعدمها او لرجحان الثاني فلا دلالة للعام
على العموم او الخصوص من حيث التعيين وان ظن دلالته عليه اجمالا الا بعد الفحص عن المخصص فما لا دلالة له ظاهرا الاستدلال
به وبعد الفحص وعدم الوجدان يحصل الظن بعدم المخصص لا اقل منه فان الاستدلال به لحصول القطع وقد يجد المخصص
عمل بمقتضاه وللتكلف في كلا الامرين على ما قررنا يحمل ما قبل الترجيح على التساوي وما بعده على الرجحان ويرد عليه انما علم مجرد دعوى
بلا دليل عجيب فان العلم بوجود مخصصات كثيرة يمنع عن الظن بالعموم ولا ينافيه الدلائل الدالة على ان للعموم صيغة فان افادتها
للعموم مشروط بعدم استعمالها في الخصوص مثلا والمفروض استعمالها في مواضع كثيرة فيه وشك في ان هذا منه او مما استعمل
في العموم وبالجملة العام من حيث هو ظاهر في العموم ولا ينافيه ما قلناه هنا بلزوم الفحص فان الكلام هنا في ان كلام الشارع لما
اشتمل على عام غير مخصص وعلى عام مخصص كثيرا واختلطا فلا يفيد عام بدون الفحص العموم للشك في كونه من ايهما فبان
عدم الخلاجة في عدم حصول الظن بل الحجة فيه دعوى المعارض الى التمسك بشيوع التخصيص لعدم حصول الظن بل الحجة فيه وجود
المعارض بحيث يمنع عن حصول الظن من العام وهو يطرد في كل دليل نعم شيوع التخصيص بمعنى شيوع المعارض المقدم على العموم
يفيد الظن بخلاف العموم وهو يعم كثيرا من الادلة نظرا الى شيوع المعارض وارادة غير الظاهر منها فظهر معنى الترقي [illegible]

بل الظن بالتخصيص حاصل مع انه يمكن ان يكون التعليل الشطرى كلامه فيكون المقصود منه اولا ادعاء عدم حصول الظن والعلم
نظرا الى كفايته في المدعى والتغافل عن الزائد ومن الثاني حصول الظن بخلاف العموم وفي التعليل كفاية لهما فيحمل كلامه
لشيوع التخصيص ان يكون المراد منه ادعاء كون العام مجازا مشهورا في الخاص فيكون الحجة في عدم حصول الظن بعموم المعاني
نفي الظن بالخصوص من شيوع التخصيص بمعنى صيرورة العام مجازا مشهورا الا ان فيه نظرا قد سبق وجهه كان في ظهور المعنى المجازي
على تقديره نظرا ايضا ولا تكلف في شيء مما ذكرناه وبما ظهر تقريران لما ذكره من الدليل اذ يمكن ان يكون التساوي او الرجحان
من كثرة العمومات المخصصة وتردد كل واحد منها بين العموم والخصوص فيكون من باب الشك في الموضوع او من صيرورة ا
لعام مجازا مشهورا وعلى الثاني يمنع ذلك وتقدم سنده وعلى الاول نسلم وما اورد عليه من استلزامه ان يكون نسبة صيغ العموم
والخصوص فيكون من باب الشك متساوية او يكون الخصوص راجحا فاي معنى لدعوى تبادر العموم من هذه الصيغ وان المسلم هو شيوع
التخصيص مط واما بالمنفصل فلا بل هو قليل بالنسبة الى العام الذي هو محل الاشتباه والتفحص فيه هو المخصص المنفصل لانه
الذي يحتاج الى التفحص فيه على الاول ان الكلام في الاول بحسب الوضع اللغوي والتفاهم العرفي بل الشرعي والثاني باعتبار اشتباه
الموضوع فيما استعمل العام فيه بالعموم والخصوص كما هو الواقع في كلام الشارع فلا تناقض ولا اشكال كالاشتباه الى ان يقال
وللقائل ان يقول انا لا ندعي التبادر الا عند الغفلة عن المثل اذ يكفينا هذا القدر لاثبات الحقيقة كاثباتها في المجاز اما الغالب
لكثرة الدوران مع انه يطلعه صيرورة العام مجازا مشهورا كما سمعته ولا ينفع لرفع التناقض من كلام القوم فان كلامهم صريح في انه لا
اقل من نهاية الظهور في ان المراد من التبادر وغيره من امارات الحقيقة خصوصا بالفعل لا بالنظر الى حال الغفلة وايضا ان المستدل
نلك فقد عرفت ما فيه وعلى الثاني لزوم شيوع التخصيص في المتصل فان في المنفصل اذ الحكم بعد الشيوع والندرة فلا يبقى الا المتصل
دون المخصوص فيه انما هو بالقرينة لو استعمل العام في الخاص مع ان التخصيص لو اتى كان في المتصل اقوى لخفاء القرينة مع ارادة الخاص
من العام المخصص وهو واسع في النادر من المخصص المتصل الظهور والقرينة فيه ومقابله بل قلة بالنظر الى المنفصل فان عمومات
التكاليف باسرها مخصصة بالعسر والحرج والاكراه والضرر والتعذر والقدرة وامثالها بالنظر الى المخصصات المتصلة فكثيرا ما
خالية عنها والحكم بقلة مخصص المنفصل غريب ولو قيل باستعمال العام مع المخصص المتصل في العموم ففي المتصل اولى ولذا كل من قال
بالاول قال بالثاني دون العكس وبما ظهر تقريرا انه لحجة لقوى المختار كوجه هو حينئذ على احدها وهو ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة
وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه
وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش فان كيفية الدلالة لا يمكن ان يظهر مطلقا ظهورا يعتد به الا بالتفتيش نظرا الى
العلم بوجود المعارض بل بكثرته وهو الحجة لوجوب الفحص عنها والتخصيص كيفية وجهته ظاهرة بما مر نعم لا يترتب تساوي الاحتمالين

على شيوع

على شيوع المثل بل هو مقتضى رجحان التخصيص كما مر وبما ذكرنا يظهر ضعف الايرادات الموردة عليه منها ان هذا مصادرة على المدعى
لان وجوب البحث عن كل كيفية غير مسلم فان هذا الكيفية المدعاة مختلف فيها فان كان دليل الوجوب الاجماع فلا اجماع وانكان غيره
حكم فلا ينفع ومنها ان الدلالة يجب البحث عن انه كيف يدل على المقصود بعد ثبوت اصل الدلالة فهو بل العلم بانه دال كاف في التمسك
به وان لم يعلم كيفيته ولو تم ذلك لزم البحث عن المجاز لان التجوز كيفية في الدلالة والفرق تحكم وان اراد انه يجب البحث عن الكيفيات
التي يتوقف ثبوت اصل الدلالة عليها فلم لكن المفروض ان ذلك البحث قد حصل لانه ثبت وضع تلك الصيغ بازاء العموم ولو قيل ان اراده
ان الدلالة الاصلية وان كانت ثابتة الا انها صارت ضعيفة لا يعتد بها لا لزم ولا يعتد بها الا بعد البحث عن المخصص فصار
الحاصل انه يجب ان يبحث عن الكيفيات التي تصير الدلالة بسببها معتبرة ويصلح للتعويل عليها قلنا هذا الكلام يرجع الى ما حققناه وقد شاع فيه
وظاهر كلامه انه وجه لغو بعد التوجيه الاول ومنها ان اراد ان التخصيص الثابت كيفية في الدلالة فلا نزاع فيه وان اراد ان التخصيص
المحتمل كذلك فوجوب البحث عنه اول الكلام وللخصم ان يقول لكيفية الدلالة هنا العموم فيجب على المجتهد التمسك به فانه يرد على الاول
ان المناط في لزوم البحث عن الكيفية توقف ظهور الدلالة والارادة او الاعتداد به عليه فاما الدلالة والارادة فما لم تظهر لم يظهر الحكم
وهو ظاهر واما توقف الاعتداد بالظهور على البحث فان حجية ظن المجتهد مثلا اولا اصل فالم يثبت حجيته لم يكف وهنا بعد لا يحصل الظن نظرا
الى شيوع المعارض وعليه امره ظاهر ولو فرضنا حصوله فقد سمعت اختلافهم في حجية العام قبل الفحص فضلا عما من الاجماعات على عدم
جواز العمل به قبل الفحص فلم يثبت حجيته مع ان عمدة المستند في حجية ظن المجتهد انما هو الاجماع والضرورة وهما منتفيان هنا قطعا مع انه
يمكن ان يقال الظن لا ينفك غالبا عن الفحص فلا مصادرة وعلى الثاني انا نختار الشق الثاني وما قال لكن المفروض ان ذلك البحث قد حصل
قلنا نعم فان البحث عن وضع الالفاظ لا يجدي فيما كنا بصدده فانه ينفع فيما اذا لو طلب احد بعلمه فانه لو لم يعلم ان الموضوع له فانا لا يمكن له فهم
الحكم واذا علم حمله عليه وكلامنا ليس فيه بل فيما صدر من متكلم كلامان مثلا ونعلم ان احدهما محمول على الحقيقة والاخر على المجاز فلا يمكن
حمل اللفظ على احدهما بدون الفحص للزوم الترجيح من غير مرجح فتعين الفحص حتى يعلم او يظن المراد هذا مع ان المنع على ورود البحث في الشق
الاول مطلقا فانه قد يحتاج الى البحث عن كون دلالته حقيقيا او مجازيا وعلى الثاني قد يحتاج الى البحث عن ان العلاقة ماذا وهو فيما اذا تردد بين
الاقوى والاشهر والاظهر وغيره مع العلم باصل الدلالة لترجيح بعضها على البعض فيتوقف تقديم احد المتعارضين على الاطلاع عليه فلا يتم
فهم الحكم بدونه وما اورد عليه من رجوع وقد شاع الخ ما فيه مع ان ظاهر كلامه انهما وجهان يظهر جوابه مما سبق ومع ذلك نقول في
بيان ظهور الخلل ان الوجهين بان المراد منه اولا انه يلزم البحث عن الكيفية يقتضي البحث عن ثبوت التخصيص وعدمه نظرا الى العلم بوجود
المخصص فانه وان حصل الظن بالعموم ولكن لا عبرة به فان حجية الظن مثلا فالاصل ولم يثبت وثانيا ان شيوع التخصيص يقتضي الشك
فلا يعلم الكيفية وهو العموم او الخصوص الا بالبحث وعلى الثالث انه ان اراد من التخصيص الثابت ما كان ثابتا ولو في الجملة بان نعلم مثلا

ان لما العام من مخصص دون الآخر فهو في المقام حاصل ومفروض الثبوت بل ابلغ منه فان المفروض كون اكثر العمومات مخصصة ولما
اذا لما كان ثابتا في عام مخصوص قلنا لا وجه له فان الداعي الى البحث فيه عنها ليس هو تحقق تمام الحكم عليه ولو فرضنا انتفاؤها في
حصول الظن وعدمه في ما لو عرفت عدم الحجية فان الظن اذا لم يثبت حجيته فوجوده غير مجد بل في حكم عدمه ويمكن الجواب الترديد في ا
لشق الثاني وعلى التقديرين يبطل ما ذكره من ان الكيفية هنا هي العموم لعدم العلم به فان المفروض ان العمومات بعضها مخصصة وبعضها غير
مخصصة فكيف يصح ان يقال الكيفية هنا العموم وبما ظهر وبما هذا ان يقال ان العام بتقدير قيام المخصص لا يكون حجة في صورة التخصيص فقبل
البحث يجوز ان يكون حجة ويجوز ان لا يكون والاصل عدم كونه حجة وان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص والجهل به يوجب الجهل بالحجية
ضرورة ان الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط نعم احتجاجا على بان مع الفهم لمدعي وارد على الاخير بان العمل بالعموم مشروط بعدم المحقق
ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان لا يدل الا على عدم الوجود دون العلم وظنون فان التخصيص على خلاف الاصل
ويرد عليه ان الظن قبل البحث غير حاصل بما ذكرنا من ان التخصيص على خلاف الاصل لا يجدي بعد العلم بثبوته اجمالا نعم لو اسند به او نسبا يقدر على استقصاء
البحث كما في النهاية وغيره لاتم لكفاية الظن فيه لما يأتي وقلنا ثم نعيد تمام ما قلنا لزعم عدم التخصيص وابتناء البناء والترجيح في الاولى على المفهوم

التحقيق جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ووجوبها

التبيين عند محيي العدل البحث عن المخصص يتبنى على شيء ولا يجب في التأسيس الحد عند انه الواحد ولم يقيد بالبحث عن المخصص والمعارض
وان الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الآخر اثنان او ثلاثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون
بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها
وانه لو لم يجز ذلك لم يجز التمسك بشيء من الحقائق قبل البحث عن مجازاتها والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان المقتضي
للمنع عن التمسك بالعام ابتداء جواز تحقق المخصص المانع من ارادة اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ
اذ بتقدير المخصص يكون المسئلة ثبوت الحكم في محل التخصيص ويحصل فائدة حصول الحكم في غيره وبتقدير المجاز قد يكون الحقيقة غير
مرادة فيحصل مفسدة ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد وانتفاؤه عن المجاز مع انه هو المراد والجواب عن الاول بين ان ظاهرها
حجية الخبر الخالي عن المعارض الدال على المطلوب ولم يدل على الحجية في غيرها بين الخالي وقد عرفت ان العمومات مع كثرة المخصصات
والمعارضات لا تدل على العموم بل انما دل عموما وخصوصا اما مساويا والخصوص اظهر وعن الثالث بانه لو صح فلكان الائمة
العياذ بالله مقصرين لعدم امكان تحصيل الاحكام مما ذكر اذ كما نظر في معرفتهم بغير الاصول الاربعمائة كالمزرعة والاجماع والسيرة ونحوها
مما يتيسر لهم بقرب العصر والحضور كيف ولو كان الامر كما ذكر لزم ان يكون من هو لا يعرف شيئا من الاصول ولو شيئا ان يعرف ويحتج بها فلما
لا يحفظ اصلا من الاصول بل واحدا او اثنين او ثلاثة وانظم فيهما من اخبارها ما يعرف بحيث يرجع الى سائر الاخبار نحن مراده ليس فيه لا مطمئن اهل
الاسلام وعلى الرابع بان الكلام في العام ليس من جهة احتمال ارادة المجاز والتخصيص بل باعتبار العلم بوجود المعارض واحتمال الدفع

في مقابل هذا العام ولا سيما مع شيوع التخصيص فاي فرق فيلزم عدم الحاجة الى الفحص عن المجاز مطلقا حتى في العلم كاللغوي ان يلتزم الحاجة
اليه باعتبار وجود المعارض والجهل به غير منفكين عما في ايدينا عن الان من الخطاب به اهل الحضور ولا يلزم من تخاطبهم بالعموم عدم
تخصيصه اصلا لاحتمال الاستبعاد والعلم بالفساد اذ التبادر والمتعارف في الاسناد به في حكم قضية اولا زيد ولا يلزم منه شيء لشدة
وكيف كان لا تخرج منها الظاهر في الاعتبار الاول كان غيره مما سبق ظاهر في الاعتبار الثاني واستند بها وعلم بانما في الاسناد
باصالة عدم التخصيص على التقدير الثاني الا ان كلا منا ليس فيه كما عرفت ولم نقف للقول بالتفصيل على شيء يعتد به ويرد ما يضيق
الوقت لا ينفع في الحجية فان المفروض عدم حصول الظن بالعموم لتساويه مع الخصوص او رجحان الخصوص فيرجع الامر الى عدم القدرة (الاولى على التقليد وبعبارة)
على الاجتهاد فيتعين عليه غيره مما يراه الذمة من الاحتياط او التقليد ونحوهما ثم لو فرض حصول الظن بالعموم ولو ضعيفا صح سقوط
الفحص منه بين القاطب الحكم لو تعذر عليه البحث لفقد الالات ومنهم من جوز العمل بالعام قبل تمام ثم على المختار يكفي الظن

في بيان انه هل يكفي الظن بعدم المخصص او يعتبر العلم

بالعدم للاصول وعدم امكان تحصيل العلم غالبا والعسر الشديد في التفرقة بين ما يمكن فيه ذلك وعدمه امكان تحصيل العلم غالبا
والعسر الشديد في التفرقة بين ما يمكن فيه ذلك وعدمه مع عدم القول بالفرق واستلزام اعتبار العلم ابطال العمل باكثر العمومات
المتفق على العمل بها فيلزم الخروج عن الدين ولشرط القطع انه ان كانت المسئلة مما كثر فيه ولم البحث يطلع على تخصيص فالعادة قاضية
بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم تكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه
لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب منع المقدمتين
على انه يدل على امكان حصول القطع لا على لزومه وقد عرفت ما في لزومه ومنه يظهر الجواب عما قيل ان العمل بالظن مشروط بعدم
امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يعم البحث فيه وكان مما ابتلي به عموما فالعادة تقضي بالاطلاع الحتمي عليه وتنصيصهم
على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان تخصيص لذكروه ولم
نقف للقول الاخر على ما يعتد به بل لم يذكره غيره **تنبيهات الاول** انه لا يجب على المقلد الفحص عن المخصص اذا افتاه المجتهد با
لعموم وكذا الفحص عن المجاز في حكم المخاطبين المشافهين وعن بعضهم نفي الخلاف عن الاخير في العموم **الثاني** لا فرق بين العام

في بيان انه لا يجب على المقلد الفحص لو افتاه المجتهد بالعموم

في بيان عدم لزوم استقصاء الفحص في الكتب

وسائر الحقائق في لزوم الفحص عن المعارض كما ان **الثالث** لا يلزم استقصاء البحث عن جميع الكتب سواء قلنا باعتبار العلم او الظن
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان المدار على حصوله فبايها حصل يكفي ومنه يتبين منه كفاية الفحص عن بعض المخصصات
وكفاية اخبار العدلين بل العدل الواحد بل الفاسق ولو كان ولعله اذا افاد الظن كما لو علم منهبه في المخصصات ولو لم
يجده كالوهم بعلمه لم يكن حجة ولو اخبار العدلين لاحتمال اختلاف المذهب ولو قيل لا يصح ذلك مع القول بالظنون الخاصة
ثم هو حسن على القول بكفاية مطلق الظن قلنا ذلك الخلاف في وجود المقتضي لا في نفي الموانع والمقام منه وعنه

يكفي الظن مطلقا مع انه ثبت بتمام من الدليل قال النوري يكفي ملاحظة الكتب الاربعة بل يكفي ملاحظة التهذيب مع الكافي بل لا يبعد
الاكتفاء بالتهذيب لندرة دخول خبر مخصص في غير التهذيب مع تحقق تمام منه ولا يكفي ملاحظة الكافي فقط قال ولا ينبغي في فحص
العام المتعلق بشيء من مسائل الطهارة ملاحظة كل واحد من ابوابها في التهذيب وكذا الصلوة والزكوة والصوم
والحج وغيرها سيما ابواب الزيادات والنوادر في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب المناسبة في الكتب الاخر ايضا فان
في كتاب الطهارة ما يتعلق بالنكاح والمكاسب والصلوة والصوم والطلاق والحج وفي الصلوة ما يتعلق برمضان والصوم
والطهارة والاطعمة والمكاسب والنذر والميراث والزكوة والكفارات وفي الزكوة ما يتعلق بالصلوة والصوم والكفارات والمكاسب
والخمس والجهاد والضمان والفطرة والجزية والنكاح والشهادة وفي الصوم ما يتعلق بالصلوة والنذر والطهارة والحج والحدود
والكفارات والطلاق وفي الحج من الزكوة والجهاد والصوم والصلوة والطهارة والمكاسب والذبائح والعقيقة والاجارة وفي
المزار من الطهارة والصوم والصلوة والاطعمة وفي الجهاد من الجزية والزكوة وفي الديون وتوابعه من الزكوة والوصية والمكاسب
والاقرار والشهادة والميراث والنكاح وفي القضايا من الصلوة والصلح والطلاق والضمان والحدود وفي المكاسب من الحج والخمس
والطهارة والقضاء والجزية والوصايا والنكاح والضمان وفي النكاح من الميراث والطلاق والنذر والاطعمة والمكاسب والنذور و
القضاء والعتق والطهارة والحدود والجزية وفي الطلاق من العتق والمكاسب والشهادة والوصية والنكاح واليمين والديات والميراث
والحدود وفي العتق وتوابعه من المكاسب والطلاق والميراث والزكوة والنذر والصلوة والنكاح والوصية والشهادة والاقرار
والقضاء والديون والضمان والحج وفي الايمان وتوابعه من العتق والصدقة والطلاق والكفارات والحج والنكاح والصوم والجهاد
والقضاء وفي الصيد والذباحة من الطهارة والصلوة والزكوة والمكاسب والنكاح والديات والشهادة وفي الوقوف من المكاسب و
القضاء والنذر وفي الوصية من الاقرار والقضاء والديون والضمان والنكاح والعتق والزكوة والحج والطهارة والصوم والتي بلغة وا
لمكاسب والميراث وفي الفرائض من الديات والقضايا والوصايا والطلاق والحدود والعتق والقضاء والزكوة والخمس والكفارة والضمان
وفي الحدود من القضايا والطلاق والنكاح والايمان والديات والاطعمة والمكاسب والطهارة والاشربة والذبائح والاقرار والزكوة والديون
وفي الديات من القضايا والجزية والميراث والعتق والصلوة والكفارات والصوم والضمان والنكاح والمكاسب من الجميع مع استيفاء
محال الفحص سقط الاهم فان الفحص عن كلمات الفقهاء اهم فان جل المخصصات ثبتت بالاجماع تحصيلا ونقلا ثم لا اقل من مساواتها لما
مر بل البحث عن مخصصات السنة فيهما لا يقصر عن البحث عنها في كتب الاخبار في تحصيل الظن فان تلك منهم بذلوا جهدهم في جمع ما يتعلق بالمسائل
فلو نرى عدم ذكرهم ما ينافي العام يظن عدمه ومن محال الفحص كتب ايات الاحكام والتفاسير الرابع لو علم او ظن بعدم المخصص قبل الفحص
لم يجب لسقوطه نظرا الى كون وجوبه شرطيا لا شرعيا فلا اعتبار للاعادة الخامس ان الفحص يجب في الموسع بتعلق الحكم لا قبله الا مع

فائدة تخرجنا

وفي المضيق قبله والا لزم سقوط الحكم المطلب الثالث في المخصص واقسامه واحكامه وما يتعلق بها وفيه ابحاث الاول في احكام
الاستثناء الثاني اختلفوا في ان الاستثناء هل حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل او مشترك بينهما لفظا او معنى والحق الاول
وفاقا للمعظم حتى السيد بل الاطلاق فيه عندنا كالاطلاق عند الكل في صحة استعماله في المنقطع على الظاهر كما يستفاد من كلام غير
واحد منهم ونفاه صريحا العلامة في التهذيب والمنية والحاجبي والكاظمي وفي النهاية الاجماع وفي النهج اجماع النحاة واهل اللغة
وقال العضدي لا نعرف خلافا في صحته وفيه الكفاية فضلا عن وروده في القرآن وكلام العرب بما يأتي وعن بعض صحة عرفا لا في كلام
بعض المتأخرين من ان فيه قولا نادرا بعدم الصحة مردود بانه على تقدير ثبوته متروك والمحقق فيه محل منع ان المثبت مقدم على النافي
ولا سيما مع اعتضاده بما سمعت لنا التبادر في المتصل وتبادر الغير في المنقطع وانه حقيقة في الاول اتفاقا كما في النهاية والمنية و
تعليقات المنية الحنفي على العالم ولا اقل من تسليم الخصم فيكون مجازا في غيره لكونه اولى من الاشتراك والسلطان اضيف فيهم الخصوص
وان الاخراج اما ان يتحقق فيه او لا فعلى الاول متصل وعلى الثاني اما حقيقة او مجاز فعلى الاول يلزم صحة استثناء كل شيء من كل
شيء وهو باطل قطعا فتعين كونه مجازا واما المتصل فلو كان مجازا لم يكن باطلا انها فاعند نا بل مطلقا كما هو معطى النهاية فيستلزم
ان يكون اللفظ مجازا لا حقيقة له وهو مردود بان لا يمكن وان لا يقع فلا يقع نادرا فتعين كونه حقيقة فيه وانه لو كان حقيقة
في المنفصل فاما ان يكون باعتبار القدر المشترك والخصوصية فعلى الاول يلزم فهم القدر المشترك عند الاطلاق وهو مقطوع الفساد وعلى
الثاني فاما ان يكون مجازا في المتصل او حقيقة فعلى الاول يلزم فهم المنفصل عند الاطلاق وهو مكابرة مع كونه خلاف الاجماع تحقيقا
ونقلا كما في النهاية وعلى الثاني يلزم التردد بينهما فيلزم الاشتراك والمجاز اولى منه واستدل على كونه مجازا في المنقطع بان الاستثناء
من غير الجنس لو صح لصح اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان اللفظ الدال على الشيء مغاير بالاولى للمخالف في جنس مسماه واللفظ انما
لم يدل على شيء لا يحتاج الى اخراجه فيصير عبثا والثاني ايضا باطل لانه لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى ليصح
الاستثناء لجاز استثناء كل شيء من كل شيء لان كل شيئين لا بد وان يشتركا في بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى منه على ذلك المشترك صح
الاستثناء ولما علمنا ان العرب لم يصححوا استثناء كل شيء من كل شيء علمنا بطلان هذا القسم وبان الاستثناء من النفي وحقيقته انه
لولاه لعلمنا بنا دليل اللفظ وذلك غير متحقق في مثل رأيت الناس الا الحمار فالحمار غير داخل في الناس فالجملة لا قدر عالها لم يتغير
ولا تعلق للمستثنى بالمستثنى منه اصلا ومع ذلك فلا يتحقق الاستثناء من اللفظ وفيهما انهما مبناهما على كون النزاع في المادة و
ما فيه ومع ذلك يرد على الاول ان الخصم بالاشتراك لفظا او معنى فعلى الاول لا يلزم ما ذكر لانه الاعلى الاخراج كما لا يلزم منها على الثاني فانه
لو كان الاخراج قدرا مشتركا فلا يكون المنفصل قسما منه لعدم تحقق الاخراج منه وايضا لا يلزم من عدم تصحيح العرب ما ذكره عدم كونه
لاستثناء حقيقة في الاعم لاحتمال كون بطلان الاستثناء لعدم تجويز استعمال اللفظ في المعنى باعتبار مطلق الاشتراك لعدم وجود

الثاني في البحث عن اقسام المخصص واحكامه وفيه الاستثناء حقيقة في المتصل او مجاز

في القول بان الاستثناء حقيقة في المتصل

القول بان الاستثناء حقيقة في المتصل

العلامة انه لا يتعين ذلك ولا انه لو صح استعمال اللفظ فيما يعم المستثنى لغة وعرفا كان الاستثناء متصلا فيكون صحيحا وفاقا على الثاني بان
الشيء ليس لغة لاخراج بعض ما يتناوله اللفظ كالباقي واورد عليه بامكان ثبوت المستثنى منه هنا فان الحاكم عالم بجملة حكم يحمل حكمه على
لفوي به وبالمنفصل يخرج الاحتمال ويتحقق النفي خصوصا والمنفصل يخرج الاحتمال انما يحسن مع احتمال المشاكلة وغيره انه لو صح ما ذكر
كان حقيقة في المنفصل مع انه لا يقول به ولنا النفي لا يتحقق بالاحتمال بل بالظهور ومع ذلك نفي الحسن لا يستلزم المجازية والقول
الثاني الاية كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وما
لهم به من علم الا اتباع الظن لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما فانهم عدو لي الا رب العالمين فلا صريخ
لهم ولا هم ينقذون الا رحمة منا لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس لكونه من الجن كما قال
الله تعالى الا ابليس كان من الجن والمتبادر منه الجنس المعروف وللاشعار كقوله وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا ا
لعيس وما بالربع من احد الا الاواري ولا وارى لما لك ان عشيرة لا تعفى الى ما سكانها ولا البل الا المسنى في المصرم ونبت
كريم قد ينحاد لم يكن لنا مطلب الا السنان وعامله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول ولا نركهم لم ما اذا لا ما
نفع الاماض وما بحالها لماله الا الوند وانما المستثنى في مقام القوم الا زيدا اما ان يكون داخلا في المستثنى منه فهو محال ولا
لزم التناقض طلما ان يكون خارجا عنهم فيكون الاستثناء منه والتالي باطل بالاجماع وان الاستثناء يقع تارة عما يدل عليه اللفظ
بالمطابقة او التضمن وتارة عما يدل عليه بالالتزام فاذا قيل لفلان علي دينار الا ثوبا فمعناه الا ثمن ثوب ولانه الاستثناء لا يرفع
جميع المستثنى منه فيه كاستثناء الدرهم من الدنانير وبالعكس والجواب عن الاول ان غايتها استعمال وهو اعم فلا يثبت كونه حقيقة مع اولوية
المجاز وقد سمعت حكاية الاتفاق من العلامة وغيره على كون الاستثناء حقيقة في المتصل ونظر في اعمية الاستعمال البهائي وتلقاه
بالقبول المازندراني معللا بوجوب حمل اللفظ على حقيقته الا ان يقوم المانع قال واما ما يقال من ان اولوية المجاز على الاشتراك
مانع ففيه انه يؤدي الى عدم الوثوق باشتراك شيء من الالفاظ من مجرد استعمالهم في اكثر من واحد بلا قرينة الى ان ينصوا
على اشتراكها وهو كما ترى وهو عجيب لسكوت المازندراني عنه فان وجوب حمل اللفظ على حقيقته لا يستلزم المدعى فانه فرع
ثبوت الحقيقة وهو اول الكلام ولو سلم ان المراد ان الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا شيوع المجاز بالنظر الى الاشتراك يصلح ان يرفع
الاصل المذكور فيما كان منه فانا الغالب في المتعدد المعنى كون ما عدا واحد منه مجازا وهو هنا حاصل وما ذكره من انه يؤدي الى
عدم الوثوق بالاشتراك من مجرد الاستعمال في اكثر من معنى بلا قرينة الى ان ينصوا قلنا نعم لو كان الاستعمال المذكور مع فهم
المراد ولو في الجملة فانه من خواص الحقيقة ولا ينافيه الغلبة فانها تنفع فيما تردد الامر بين المجاز والحقيقة وقد تقدم في محله ان الاستعمال
المذكور من خواص الحقيقة وان كان مع عدم الفهم ولو على وجه التردد بل يتوقف الفهم على القرينة فلا ينفع لعدم ثبوت كون

مثله من امارات الحقيقة فيصح في مثله المجاز للغلبة ولا معارض لها اصلا على ان الاستعمال في اكثر من معنى بلا قرينة فيما كان فيه وهو
ما اذا ثبت للفظ حقيقة واحدة وتردد في غيرها بين الاشتراك والمجاز غير مقصود الحصول عند المشهور فانهم لم يحكموا بكون
الثاني مجازا الا انتقض بعدهم استعمال اللفظ في غير الحقيقة بلا قرينة لكونه مجازا والحمل عليه يتوقف على القرينة ولا قرينة هنا
فلا اشكال بوجه وبالجملة اولوية المجاز انما تصح حجة فيما تردد الاستعمال بينه وبين الاشتراك لا فيما تعين منه الحقيقة والمجاز و
الاستعمال المجرد عن القرينة من خواص الاول كما هو في صدد الكلام فلا يؤدي الاولوية الى عدم الوثوق بنفي الاشتراك وانحصار
اثباته في التنصيص بل يثبت الاشتراك به وبنحوه كالتبادر واما تاخيرها فيجوز فيه وفي المجاز ثم يحتمل بعيدا ان يكون قوله
وهو كما ترى اشارة الى ما قلناه واجيب عنها بالجواب الحق ومنها كون الا في الاية الاولى بمعنى لكن وفيه ان الا في الاستثناء المنقطع
بمعناه على الاول ظاهر فلا اطلاق وما عن البصريين من كونه بمعنى سوى غير منطبق على ما يراد منه ومنهم من اجاب عنها وعن غيرها
من الايات بانه بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو عجيب ومنها ان يكون التقدير في الاية الاولى وما
كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا ان اخطأ فظن انه ليس مؤمنا اما لملابسة بالكفار فيظنه منهم او برؤيته من بعيد فيظنه صيدا او
ومنهم من جعل الاستثناء فيها مفرغا اما بجعل خطأ مفعولا له او حالا او ظرفا او صفة مفعول مطلق محذوف فالمحذوف المضاف
كقتل خطأ ولا يخفى ما في اكثرها من قرب في البعيد وهو ان المراد انه مع كونه مؤمنا يقع منه الخطأ ولا يقع منه العمد وهو بالحل
عندنا ومنها في الاية الاخيرة بالمنع من كون ابليس ليس من جنس الملائكة وعدم المنافاة بين كونه من الملائكة ومن
الجن فان الجن قبيلة منهم كما لا منافاة بين ذلك وبين ثبوت الذرية له وكون التوالد بين الذكر والانثى ولا اناث في الملائكة
لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا لان الاحتمال كون الاناث من غير الملائكة لامكان التوالد من جنسين مع
امكان تولده من نار وتولد الملائكة من نور وتبن كان في حقيقة الملائكة ولو سلم عدم كونه من الملائكة قيل حسن الاستثناء
لانه مشارك لهم في الامر بالسجود فيكون المراد فسجد المامورون بالسجود الا ابليس ومنها في الثانية لان من اتباع الظن قد
يسمى علما فقوله ما لهم به من علم اشارة الى كل ما يسمى علما والظن يسمى علما ونظر فيه ودفعه نظر ومنها في الخامسة بان الاستثناء
من المعبودين وذلك قوله تعالى ما كنتم تعبدون وهم كانوا من يعبد الله مع الاصنام لانهم كانوا مشركين لا جاحدين فلا
يكون الاستثناء من غير الجنس ومنها في الشعر بالاولين بالتاويل في الانيس والمحل والكل ابعد من ارتكاب الانقطاع في
الاستثناء قال الطبرسي في الاية الاولى اجمع المحققون من النحويين على ان قوله الا خطأ استثناء منقطع وعن المفيد في ابليس
انه كان من الجن ولم يكن من الملائكة قال وقد جاءت الاخبار بذلك متواترة عن ائمة الهدى ع وهو مذهب الامامية وعن الثالث
بامر فضلا عن احتمال ارادة الجنس من المستثنى بالتاويل بتم بعيد وعن الرابع بما ياتي في البحث عن تقديره ولا لزم الاستثناء وعن

في بيان ان ابليس ليس حقيقة من الملائكة

الخامس يكون منفصلا على ما ذكره فلا يخالف الفقه وعن الشاذ بعد استثناء المدعى فان عدم منع الاستثناء جميع المستثنى منه
لا يقتضي صحة الاستثناء من غير الجنس واما استثناء الدراهم والدنانير بعضها من بعض فلم نقف للقول الثالث على شيء الا
ما قاله القبوجي من ان الا هي التي عدت الفعل الى الاسم حتى نصبته فكانت بمنزلة الهمزة في التعدية والهمزة تعدي الفعل الى الجنس
وغير الجنس حقيقة وقد نافكذلك ما هو بمنزلتها وهو كما ترى ثم ان هذا النزاع هل في مادة الاستثناء او في كلمة الا ونحوها
الحق الثاني وانما نبه بعضهم على الاول ومثله وقع منهم في مواضع كالعام والامر والنهي وافعل الجمع فان مادة الاستثناء لم يقع
في كتاب ولا سنة حتى يحتاجوا الى البحث عنها بل الا واداة الاستثناء فانها مملوءة منها فاحتاجوا الى البحث عنها حتى يثبت فوائدها
بما هو مقتضى القاعدة مع ان الاستثناء استفعال من الثني ومنه تثنية الشيء اذا عطفت بعضه على بعض وثنيت فلانا عن رايه وثنيت
عنان الفرس فان الصرف والرد في الدخول والشمول ولا فالصرف ولا رد فالاستثناء صرف عن تناول المستثنى ولما هذه من تثنية
تثنيا اذا امرت معه ثانيا فان المستثنى مذكور ثانيا لدفع ما لولاه لدخل بعض الافهام لكونه غير مفهوم من مطلق الاستثناء عرفا وبالجملة اشتهر
المادة في احد معنييه الحقيقي والمتبادر الى الفهم ثم ان منهم من ذكر ان الاستثناء المتصل ما كان المستثنى من جنس المستثنى منه ومنهم
من ذكر انه ما كان المستثنى بعضا من المستثنى منه وبينهما فرق ومع ذلك لا يسلم الاول لاتصال الاستثناء فانه لو قيل جاء القوم الا زيدا
وليس فيهم زيد كان زيد من جنس القوم وليس الاستثناء متصلا الحيز ذلك فالظاهر في تفسيره الثاني ومنه يتبين تفسير
المنقطع ثم لو دار الامر بين ان يكون الاستثناء متصلا او منقطعا حمل على الاول لانه الاصل وفي التهذيب حتى ان هذا في باب الاقرار كما
لو قال له علي الف الا ثلاثة دراهم فان له تفسير الالف بما اراد به خلافا لمن لا يكون تفسير المستثنى تفسيرا للمستثنى منه وسببه قيام الاحتمال
فيما خالف الاصل اذ الاصل براءة الذمة مما زاد على ذلك وغير ان الخلاف موجود فانه سيقصر حكم في محل الذي يوجب حمل الالف على
الدراهم ان منعنا من الاستثناء من غير الجنس او قلنا بانه مجاز وجعل تفسيره اليه ان قلنا يكون الاستثناء حقيقة في المنقطع سوى
جعلناه متواطيا او مشككا وقد نقد غيره وهو المختار ثم لو دار الامر بين الاتصال بالاضمار او الانقطاع كما لو قال له علي الف الا ثوبا
فالاول افضله لشيوع الاضمار بالاضافة الى انقطاع الاستثناء وغير قوله يحمل على الثاني ثانيها من شرط الاستثناء اتصاله بالمستثنى
منه بحيث لا يتخلل بينهما ما يعد فاصلا عرفا فلا يقدح فيه التنفس ولا السعال ولا طول الكلام خلافا لما حكي عن جماعة من العامة وهم بين
مجوز للانفصال مطلقا وفي المجلس الى شهر والخارج عنه اشهر والى سنة والى سنتين وفي الكتاب خاصة وبشرط ان ينوي به متصلا بالكلام
وقال بالمدة في كلام لحق لنا لنجاح الاحاد على الظاهر المصرح به من البيضاوي والعبري والمستصفى اتفاق اهل اللغة وفي الاحكام خلاف
اتفاق من سوى ابن عباس من اهل اللغة وفي الكفاية بل لولا الاشتهار لكفى لكون الحكم توقيفيا يتوقف على النقل واذا
يبطل الحلف والشهادة من عقد بها ما علم انه لولاه لم يعلم صحة تكذيب احد بعده واستقرار حكم منه من الوعد والوعيد

في بيان ان هذا النزاع في صيغة الاستثناء لا في مادته

في بيان الاستثناء المتصل والمنفصل م

في بيان انه لو دار الامر بين الاستثناء المتصل والمنفصل فالاول اولى م

ويقع

وغيرهما في خبر بل عدم استقرار مدلول كلام اصلا ولو بعد مدة كذلك والاول انه ضروري البطلان على ان الاستثناء
مع الانفصال لا يعد استثناء عرفا بل يعد لموروده عابثا هاذيا ومما يشهد على عدم الفرق في الحكم بين كون الاستثناء متصلا او منفصلا
بل وبين سائر المخصصات المنفصلة بل وسائر متعلقات الكلام وحكى القفال الشاشي الاتفاق على عدم الفرق في وجوب الاتصال بين الشرط
والاستثناء وفي الردود عدم القول بالفصل بينهما والعبري حكى الاتفاق على عدم جواز تاخير الغاية والصفة واستدل بانه لولاه
يؤدي الى ان لا يفهم شيء من الكلام اصلا وانه لا يستقر حكم العقود والايقاعات وبالنبوي من حلف على شيء فراى غيره خيرا منه
فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه وبه على الاول منع عدم الفهم ولا نصح التاخير لجواز تحقق الفهم لكن يكون مراعى بعدمه وهو خلاف
وعلى الثاني عدم الملازمة لاحتمال ان يكون استقراره بالاجماع وعلى الثالث خروجه عن المتنازع فيه فان النزاع في اللغة وهذا حكم
شرعي يمكن ان يكون بناؤه على التعبد مع عدم ثبوت الرواية عندنا وللمخالف جواز تاخير التخصيص بالمنفصل والكفارة في اليمين و
النسخ فكذا الاستثناء والنبويان في احدهما قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعده ان شاء الله وفي الاخر قال الا ان شاء الله مع
الفصل فيما سأله اليهود عن عدة اهل الكهف ومدة لبثهم فيه فلولا جوازه لما فعل وقول ابن عباس بجوازه الى شهر والكل باطل
لكون التاخير في الاول قياسا وفي اللغة مع كونه فارقا وعدم اعتبار الخبرين على ان اولهما يحتمل التعبد ولا ينافي ما قلناه كسكتة الثاني
عدم ارتباطه بقوله الاول بل هو عادة فقول ابن عباس ما نوى منه على انه لا يمكن اسناد تحديد التاخير الى الشهر وشبهه الى اللغة قطعا بل هو شرعي
مع عدم ثبوت النقل كاعتراف بعضهم ولعلهم ولاحتمال ان يريد ان نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم اظهر نيته بعده فانه يدين فيما بينه وبين
الله وبما نواه وهو غير المتنازع فيه وبان في جميع ذلك لا ينطبق شيء منها على شيء من التفصيل لان غير جواز التاخير الى الشهر فانه يوافق
ابن عباس يوافقه الا انك قد عرفت حاله ومنهم من نسب القول بجواز التاخير مطلقا اليه فلا ينطبق شيء منها على شيء من التفصيلات
ولم نقف لها على شيء نعم عن الجزري للفارق بين القرآن وغيره واستدل عليه بان الله سبحانه يحكي من كلام المتكلمين السابقين الى ان
الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين فلو تاخر الاستثناء فذاك في السماع والفهم دون الكلام ورد عليهم
بان هذا غلط لان الكلام ليس في الكلام الازلي بل في العبارات التي تبلغنا وهي في حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تاخير الاستثناء وهو
حسن لو كان نظرهم اليه والباعث لهم في ذلك قيامه على ان نزول المستثنى والمستثنى منه لا يجب ان يكون دفعة بل يجوز ان يكون نزول
المستثنى بعد نزول المستثنى منه بزمان كما في قوله تعالى نزل قوله لا يستوي القاعدون من المؤمنين الا بعد ولم يكن فيها الاستثناء ثم نزل
قوله غير اولي الضرر والجواب بعدم ثبوت الرواية وصحة البناء يتوقف على جواز الانفصال لغة فيثبت وما يلزم القول الاخير انه يجوز تاخير
الاستثناء مع السكوت الطويل اذا لم يتخلل في كلام لغو ولا يجوز التاخير اذا دخل في جملة لغوى مع تشاغله بالكلام وهو كما ترى ثم ان
اشتراط الاتصال مما لا مدخلية له فيما كنا بصدده فان الكلام في ان الاستثناء هل يقع مع الانفصال اولا بل يتوقف ثانيهم على الاتصال

واما اعتبار النية فحاصل على التقديرين فانه مجرد اللفظ لا ينفع في التخصيص بل يتوقف تاثيره على النية والنية المجردة لو اثرت لم يحتج الى

الاستثناء بل هو لا يؤثر في التخصيص وانما فائدته الكشف عن سبق المخصص النية لا الاستثناء ولذا قالوا انها لا تنفع فيما كان ا

لمنان تلي لالة الكلام كالاقارير وتنفع فيما كان لا مر بينه وبين الله والقول باشتراط الاتصال بالنية قول باعتبار اتصال الاستثناء حقيقة

ثم منهم من ذكر ان النية لو لم تعرض الا بعد الفراغ من المستثنى منه لم يعتد به واكتفى بوجودها قبل فراغه وعن لحوا اعتبارها في اول الكلام

ولحوا اعتبارها قبل ذكر المستثنى منه لو اراد استعماله في الباقي والاكتفاء بها قبل الاسناد لو استعمله في العموم لا الباقي وبه يبين

صحة ادراج الاستثناء البداني والسهوي في الاستثناء والحجة تبادر العموم عرفا وعدم صحة سلب الاستثناء منهما نعم لو استعمله الا استثناء

بعد انقضاء المستثنى منه وكونه مشغولا بالكلام اراد ان يستثني لم يحكم بكونه مثله حقيقة لتبادر غيره منه واما اشتراط عدم الاتصال

في كلام الغير وان اقتضاه كلام الشهيد الثاني اذ صح استثناء عبد على عدم الفصل بكلام اجنبي ومثل بما لو قيل له على الف استغفر الله الا مائة الا

الف بابا ان لا امانة وجعل الاصح عدم سماع الاستثناء ما كيا عن بعض الشافعية تجويزه معللا بانه فصل يسير فلم يؤثر وفيه نظر الا انه

قال فاسد ولا الظهر هذا لا المنام بل الجواز الاستثناء عنها ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام وعدم منافاة مثله لصحة الاستثناء الا ترى انه لو

لزيد على الف الا قاضي الا وحده الا بعد في العرف انكار بعد اقراره لا تنافيا عرفيا بل يعد استثناء بلا مرية وبالجملة مدار صحة الاستثناء

على الاشتغال بالكلام لا على عدم الاجنبي بكلام آخر مطلقا نعم قد ينافيه ذلك وهو كلام آخر من شرط الاستثناء عدم الاستغراق سواء اشارة

كان المستثنى مساويا او اكثر للاجماع كالاهما على الظاهر المصرح به في المعراج وفي كلام ثلة من الخاصة والعامة تزيد على العشرة الاجماع

او الاتفاق فالامة على الفساد او الا مساعا ونحو ذلك ولولا الا الشك في ثبوت الوضع لكفى مع ظهور عدمه وفي جمع الجوامع خلافا

لشذوذ وفي عيشا لهامع ونقل المدخل لابن طلحة في ان طالق ثلاثا الا ثلاثا قولا ان في اللزوم وعدمه وغرب منه ما عن القراء

انه جوز ان يكون المستثنى اكثر نحو له على الف الا الفين ويتفرع على المشهور عدم صحة الاستثناء وعلى القول الاخر صحته واما الحكم في ا

لمستثنى منه فيصح على القولين وفي جهة ظاهر ويجوز استثناء الا قل وفاقا تحقيقا وهلا دعا انا ظلفوا في المساوي والاكثر تجويزهما الاكثر

ومنهم السيد والشيخ والحلي والعلامة بل هو نسبه الى علمائنا كافة عن اكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين وعندهم الفخري والغزالي

وقول آخر باشتراط بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ اختاره بعض منا ومنهم واعتبر بعضهم بقاء الاكثر واطلق ومنهم من فصل بين

العدد الصريح وغيره فنفى الجواز في الاول في الاول وجوزه بقاء الواحد في غيره والمحقق والاكثر في الشرائع وقال في المعارج

والظاهر ان الكثرة قد تنتهي الى حد يقبح استثناؤها فانه يقبح عادة ان يقال عندي مائة الا تسعة وتسعين درهما وصفا وهذا

ظاهر في غاية المامول وغيره وقد يتمانا ظرا باتي وجه واعتبر ابن درستويه بقاء النصف كما عن قوم ويتوقف فيه الاملحي وللا كثر

ما مر من ابي ابليس مع ما فيه وما ابها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه والحديث القدسي يا عبادي كلكم جايع الا من اطعمته

باب في شرط الاستثنا واتصاله بالمستثنى منه

باب في ان الاستثناء والاكثر جائز ام لا

عدم التفصيل بالجواز

اطعم الاكثر وقوله على عشرة الا تسعة مع اجماع الفقهاء على الاستيفاء واحد على الزوم الواحد وان الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما

لولاه لدخل فيها فجاز في اخراج الاكثر به كالتخصيص بالمنفصل وكالاستثناء الاقل وقول الشاعر ادوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا

حكما بالحق قوالا وان المنع اما ان يكون لعدم فهم المراد منه وهو باطل لحصول الفهم قطعا او لعدم استعماله في اللغة وهو باطل لا

ليس كل ما نجده نقلوه لا يجوز فعله الا ترى انا ما وجدناهم يستثنون النصف وما قاله وان كان جائزا بل الاصل ولان على

الاستعمال دعوى نعم انه غير كثير في كلامهم لان الحاجة تدعو اليه الا نادرا فلهذا لم ينقل في كلامهم او نقل نادرا او لان الحكمة تمنع

من ذلك وهو باطل اذ يتفق ان يكون على زيد الف درهم وقد قضى منها تسع مائة وتسعين وينسى ذلك فيقر بالالف فيذكر في الحال

القضاء فيتدارك الاستثناء وقد يحتمل ان يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو الف درهم فيروم عمرو الاقرار لخالد بالالف

فيسبق لسانه بالاقرار لزيد فلا يجد الى دفع ذلك عنه سبيلا الا بالاسناد لذلك واذا كان ذكر ذلك لم يمنع الحكمة منه ولهذا الوجه

المستثنى بالعدد به لم يكن عليه لوم وقطع سوى هذه بالاستقراء واذا اتفق صحة الاستثناء وبرد على الثاني انه لا دلالة فيه

على جواز استثناء النصف لاحتمال رجوع الاستثناء الى اعداد الليل او كون نصفه بدلا من الليل وبقرينة بعد الملاء في القليل على النصف

فيكون ظرفا للقيام فيه وتقديره قم الليل نصفه الا قليلا على انه روى فانحل البدل للمستثنى يتوقف على صحة استثناء النصف

وصحة الاستثناء يتوقف على صحة جعل البدل له لاحتمال غيره من دون ظهور ولو قيل القرب يعينه قلنا ما لم يعيده منا وبادا ورد

بعض الافاضل على الثالث بان المراد والله يعلم لعل انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لولا الاطعام من غيره

وهذا المعنى واضح على من كان له ذوق وسليقة مستقيمة فلا دلالة له فيه دلالة على مطلبهم وفيه ان ذلك انما يتم لو لم يصح بقاؤه على ظاهره

وليس كذلك فان ما ذكره مثلا ان الظاهر والاسناد به نعم انضمام ما يدل على صحة الاستعمال الا كون الاستعمال على وجه الحقيقة بل

ظاهر كونه على وجه المجاز لتبادر غيره هذا كله مع الاغماض عن السند وقضايا تعتبرها افادة الظن بالصدور فان كان في تقييدي والا ولا وعلى

الرابع ان اتفاقهم على لزوم الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان من نفى الاكثر لعله مبني على تجوزهم

ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان الصحة ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان

الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال مع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وافهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب التشبيه

بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما انه في قوله على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال

الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا على الاستثناء المستغرق فانه لغو يجب فيه حذف بادل الكلام ويبقى ما لولم يرد عليه اما الثاني

فان نفي الاكثر لعله مبني على تجوزهم صحة الاستثناء وكونه حقيقة يبطل استشكاله الا في كا يظهر بالتدبر فيما ياتي نعم الاجماع لو امكن

ان يكون سنده ام لا يتم ويمكن ان يوجه ظاهر الكل انه مبني على الحكم بالصحة ولا يبعد فانه لولاه لكان يظهر عادة ولو من قدمائهم

مع انه لم يظهر ويكون الاجماعات منبئة عن الصحة ويكفي على انه يبنى من كون ذلك قول اكثر اللغويين كاتب اليهم في الجملة ولا اقل

من تحقيقهم وعن الكفاية واما في الاحكام من انه دعوى الاتفاق على الحكم خطأ فان من لا يرى صحة استثناء الاكثر والمساوي

فهو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق ففيه نظر ويرد على الخامس انه فيما من وجه الفارق من جهة استثناء الاقل كما هو ظاهر واما من

جهة التخصيص بالمنفصل فلا تامنع جوازه الى الواحد فيه كما منع جوازه هنا لو كان باعتبار استعمال العام في الباقي فلعله من

العلامة بتجويز على تقدير استعمال العام في مدلوله والاخراج قبل الاسناد والمجاز في الاستثناء والاعتماد في الجواب عليه وبه يدفع

التناقض بين كلامهم كما سمعته مرارا وعما مر سببه لظهور فساد كلام من اكتفى في الاسناد بالنفي الا ادى وعلى السادس بوجه عما كما فيه

كما هو غير خفي وعلى السابع انه ان اريد استعمال العام في الاقل كما لو امد لم يثبت الاثنان لا ينفع كالنظم وان اريد استعماله في معناه والا

خراج قبل الاسناد وتعلق الاسناد بالباقي فلا كلام ولهما ما ذكره من حصول الفهم فان اراد في الجملة كقوله له علي عشرة الا عشرة فلا

ينفع فانه دلالة بالقرينة لا بالوضع والكلام فيه وان اراد بالوضع فهو عين المتنازع فيه كما ان ما ذكره من ان الحكمة قد تتعلق

ثم فان الحكمة لعلها مبنية على ما يغلب فيه النسيان ونحوه وهو في الاقل لا في الاكثر ونفي الخلاف في المساوي وهم كما مر ذكره

من الاحتمال الخبر فانه لو تم لاحتاج الى بدل الذي يدعى الد وبالجملة من فصل فجوز استثناء الاكثر على وجه المجاز في الاستثناء

واستعمال العام في العموم ومنع عنه على هذه استعمال العام في الباقي لعدم ثبوت العلاقة كما نبهنا عليه فيما سبق وللنفي مطلقا

الاستقباح والاستهجان وكون الاستثناء انكارا بعد الاقرار ورجوعا عنه في الاقل لما اقتضاه فبقي الباقي وعدم جوازه لو قال

على عشرة الا تسعة ونصفا وثلثا وما هو الا لانه استثناء الاكثر فدل على عدم جوازه وعدم جواز استعمال العام في اقل افراده

وضعفه وعدم استعمال الاستثناء الاكثر في اللغة والجواب عن الاول بكونه اعم وهو ظاهر جدا لا دلالة لا لاجل كما يقبح الواضحات

واللغو من الكلام ونحو ذلك ومنه يبين الجواب عن الثالث مع عدم الملازمة وعن الثاني بكون الاستثناء والمستثنى والمستثنى

منه كلاما واحدا فلا بعد انكار بعد اقرار وعن الرابع بعد تسليم صحة الاستثناء فيما ذكره مكان استعمال العام في العموم واخراج

المستثنى واسناد الحكم الى الباقي وعن الخامس بان المجاز لا يتوقف على نقل احاده وانما يتوقف على وجود العلاقة وهو حاصل

فان الاستثناء موضوع لاخراج ما اشبهه وهذا الشبهة ونحوه مما يرجح سائر الانواع المجوزة بها ويتفرع على النحا اسماع في الافراد

وتلخيصه عن المجاز اذا دار الامر بينهما وعن تخصيص الاقل اذا دار الامر بينهما بالنظر الى عام ولعله فيما قطع بصدوره كما بالاستثناء

متواترة او خبرا ولعلها محفوفا بالقرينة العلمية ملكما كان الاستثناء اقل افراد تجانسه كان على اقوى لبعد المجاز مطابق الا

في الافراد كالمستوعب كما يلزم ورود الخبر المشتمل عليه ومنه يقدح الفرع على سائر الانواع ثم استشكل بعض الاوائل على المشهور بانهم

ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا

الاختلاف

الاختلاف في منتهى التخصيص فذهب المحققون من الجمهور الى انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف

في استثناء الاكثر واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجوزوا استثناء الاكثر الى الاكثر فان كان وجه التفرقة

الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا الوقت يبحث في المستثنى

فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل ثمة بين الانواع اجابة بما او قيل انما تامنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في البحث

السابق انما كان في التخصيص بانه مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء

تخصيصا فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثر في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل فكيف يجمع هذا مع ميلهم جواز

استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين ثم حكم بانه ما يختلج بالبال انهم غفلوا عما بنوا عليه الامر هناك وفيه ان الظاهر عدم التنافي

بين كلاميهم فان الكلام هناك في منتهى التخصيص وهنا في جواز استثناء الاكثر فالكلام في الاول في المستثنى منه وفي الثاني في

الاستثناء ولا ملازمة بينهما فانهم في الاول حكموا بان استعمال العام في الخاص لا يصح الا فيما يقرب من العموم لعدم العلاقة في

غيره واما هنا فحكموا بجواز اخراج الاكثر بالاستثناء فان الاستثناء يمكن معه الاسناد من العام غاية الامر ان يخالف الظهور الثاني

لكنه لا يمنع من جوازه الاول مع ان المدار هنا عليه فان الاستثناء لم يتعارف الا مع ذكر المستثنى بل لا ينفك عنه عرفا فاذا جاز الاخراج

من الاسناد جاز استثناء الاكثر فان المانع منه اما هو على التقدير الاخير دونه بل غايته لم نجد امنع من اخراج الاكثر ولو قيل بان الاصل

ينبغي ان يكون عن الحقيقة والظاهر فلو استعمل العام على ظهوره استعماله في الباقي ولا يجوز استعماله في الاقل مما يقرب من العام

فالظاهر عدم جواز اخراج الاكثر بحسب الظاهر قلنا المانع فان الاستثناء لا ينفك عن المستثنى ويمكن الاخراج قبل الاسناد فالاستثناء

ان كان مع الاكثر ظاهر في اخراجه ولا فائدة في البحث عن حقيقة الاستثناء فان ما سبق وهو ما يكون مع المستثنى لا الحقيقة فان

محل القرينة نعم هو لا يتم عند من يحكم ببطلان الاستثناء بهذا الوجه اشارة الاستثناء من الاخراج اثبات نفي وبالعكس خلافا

لابي حنيفة الا ان القوم اختلفوا في نسبة الخلاف اليه فمنهم من عده مخالفا في الاخير كما عن الفخري في احد قوليه ومنهم من عده مخالفا

فيهما والفرقة الاولى وهم ثلة بل بعض من الشافعية ايضا كالعضدي نقلوا الاجماع او اجماع العلماء على الاتفاق على الحكم الاول لدلالة الاخير

مع قلة النزاع الخلاف بين الكلمات بان الحنفية لا يفرقون بين النفي والاثبات من جهة الدلالة الوضعية وقالوا الامر فيهما ليس

الاستثناء منه على المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجية بل في النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم

النفسي وهم يقولون به فيهما وان كان مدلول النسبة الخارجية فالاستثناء اعلام بعدم التعرض له والسكوت منه من غير حكم بالمخالفة

فيهما ثم جعل بين الاثبات والنفي فرقا من جهة الحكم معللا بان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف

السكوت عن النفي اذ لا مقتضي معه للاثبات وهو كما ترى فان النزاع ينبغي ان يكون في دلالة الاستثناء لغة وعرفا ولا مدخلية

لحكم الاصل فيه فانه لم يعرف الحقيقة من جهة الدلالة الى معنى النفي والاثبات ولم يرد اشيا منها ما يدل للاستثناء منه على المخالفة فكيف يصح
نقل الاجماع في اهل اللغتين مع الاعتراف بهذا وكون الاصل براءة الذمة لا ينفع فان المتنازع فيه دلالة الاستثناء لا الاصل ومع
ذلك لا يطرد حجيته في جميع المحال بل المطرد كون الحكم عندهم ما كان عليه مع قطع النظر عن هذا الاستثناء والاصل بالنسبة الى المستثنى
خلوه عن الحكم المستثنى منه نعم في بعض المحال يأتي حكم اصل البراءة ثم هذا الاشكال اقوى وهو انه كثيرا منهم اختاروا في الاستثناء
ان الاسناد انما هو بعد الاخراج ووافقوا هنا مع المشهور مع حكمهم بوحدة الاسناد والحكم ولذا اورد عليهم جماعة بانه مناقض
ذلك موافقتهم مع الحنفية والحق عدم المنافاة فان النسبة التقييدية اتصافها بالصدق والكذب بمحل ملاقاتهم منها دعوى
به وهو الاظهر وعليه فلا اشكال ومع ذلك في خصوص المقام يتم بما يأتي من الادلة على ان المفهوم عرفا كون الاصل للنفي والاثبات
فانه ادى بالاخراج عنه يثبت نقيضه فلا منافاة اصلا لنا على اصل المدعى التبادر وصحة التكذيب مع المخالفة والنقل المستفيض
عن اهل اللغة والاجماع محصلا ومنقولا سابقا على الاكتفاء في الاسلام بكلمة التوحيد مع ان الاصل عدم النقل كيف وكان النبي ص
يقبل ذلك من كل احد ومنهم اهل البوادي ولا ضايد من قال الانكار بدلالته ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد بكا ويلحق بانكار الضروريات
وللمخالف فيه لو تم ما كان نلوم من ان نقبل من الاخطار فلو كان الامر على ما ذكروه لكان المعنى انه يجوز قتل المومن خطا وكيف
ياذن الشارع بالقتل الخطا ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ونحوهما فانه لو كان الاستثناء دالا على المخالفة لزم ثبوت الصلوة
بمجرد الطهور والنكاح بمجرد حصول الولي مع ظهور بطلانه فيرد ان الالفاظ انما تدل على الصور المرتسمة في الاذهان والا لكان الصور
لتغيير مطابقة للامور الخارجية فان صرفنا الاستثناء الى الحكم افاد نفيه الى الدارين انصرفناه الى العدم افاد نفي الثبوت بالا ان
الاول اولى لان تعلق اللفظ بالحكم الذهني تعلق بغير واسطة وتعلقه بالامور الخارجية انما هو بواسطة الاحكام الذهنية
وان بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات
والجواب عن الاولين بان الاستعمال اعم من الحقيقة على ان الاول لا ينافي الجواب فيما اذ لحصل الدلالة الاعتقاد بانه حي نجا ونحو ذلك
مع احتمال انقطاع الاستثناء والاخبار عن حال المومن بانه لا يفعل ذلك الا خطا وان الثاني انما يتم بالحذف ولا يلزم انقطاع
الاستثناء وهو اما المستثنى او المستثنى منه والمطلق نفي الامكان وكان امثالهما نفي لما يتوهمه المخاطب من الحكم واثباته غيره فاذا
قيل لا صلوة الا بطهور فانما يرد على من نعم ان الصلوة اذا استجمعت الشرائط صحيحة بدون الطهور فيكون المقصود نفي صحة
ذلك وصحتها مع الطهور ويعتقد يعضد بارادة المبالغة في الدعلية والحصر الادعائي وانقطاع الاستثناء وما مر او حذ من الاخير بعيد
جلا وعن الثالث بان الاولوية انما تنفع اذا لم يتعين الاخر بدليل منفصل وهو هنا موجود وهو التبادر والظهور عرفا فيه
وصدر سبق الجواب عن الرابع وحجية منها فانما ما اوردناه في طرفا الاثبات ايضا ونظر فيه بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء

حجة القول بان الاستثناء من النفي ليس اثباتا

بيان في تقريرا الدلالة في الاستثناء ودفع ما يتوهم فيه من الثناء محقق

على الاصل وهو العدم وفيه ما نظر الثاني اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء نظرا الى ما يتبادر منه من كونه مناقضا لما
فيه من الحكم بالاثبات او النفي ضمنا ثم بعكسه صريحا فقيل هو اخراج قبل الحكم فالعام استعمل في معناه الحقيقي وهو الاصح وقيل بعد
فالعام استعمل في معناه الحقيقي وهو الاصح وقيل بعده فالعام استعمل في الباقي والاستثناء قرينة وقيل المجموع للمستثنى منه والا
الاستثناء والمستثنى بازاء الباقي فلا اسم مركب ومفرد لنا ان الاخير خلاف الاصل انا نريد منه غيرها ما لكونه يتوقف على الوضع
لتركيبي من ثلثة الفاظ انا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون غير له
نبذ ويجري الاعراب المستحق على جزء الاخير وخلص الزمخشري بعدم وقوعه في لغة العرب بل جعل اقسام النحو ما اتفقوا على
انه ليس من لغة العرب ومنهم من صرح بعدمه بعد تحقق اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومع ذلك
كله هو مقطوع العدم هنا بل يحتمل عدم الخلاف بان يريد ان يكون ذلك من باب التعبير بمركب يدل على بعض لوازمه قال العضد
وعليه ينبغي ان يحمل مذهبه والثاني يستلزم خلاف الاتفاق فان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل بل عليه حكم الائمة اجماع اهل
اللغة وعلى تقديره لا يحصل كما هو ظاهر والاستغراق والتسلسل في نحو اشتريت الجارية الا نصفها الا بارتكاب الاستخدام وهو
خلاف الظاهر وعلمهم بالباقي من المستثنى منه غير قابل القطع بارادة تمام الجارية من الجارية في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها
مثلا والقطع بارادة تمام المدلول من الضمير الراجع اليه وعدم ظهور جواز استعمال العشرة في الستة كظهور عندي عشرة الا اربعة
على ان للمفردات المذكورة هنا حقايق والاصل في الاستعمال الحقيقة ولم يظهر خلافه بخلاف التصرف في الاسناد فانه اظهر اظاهر
فتعين ما اخترناه الا انك عرفت جواز نحو ذلك ولو على وجه الاستعارة في الاستثناء بل احتمال الرابع يأتي لكن هذا اظهرهما اورد
على لزوم الاستغراق بانه تم لو لم يلزم لو كان لفظ الاسماء للاستثناء وليس كذلك بل هو لبيان الغرض على انه لو كان للاستثناء
لا يمكن دفع الاستغراق بارتكاب الاستخدام وايضا الاستثناء يخرج من المسمى لا عن المراد فلا يلزم الاستغراق يرد عليه انه يمنع كون الا
للاستثناء غير وجيه فانه لو لم تكن هذه للاستثناء لم تكن في موضع له وهو كما ترى على ان المفهوم منها ذلك قطعا كما ان التزام
الاستخدام لا ينفع لكونه مجازا لكونه رجاعا للضمير الى غير ما هو المعهود فيصير مجازا في ضمير الغائب والاستثناء من المسمى لا المراد
يستلزم خلاف الظاهر في الضمير الراجع في المستثنى الى المستثنى منه وربما استدل لبطلان الثالث بعود الضمير الى الجزء الاسم وفيه
ان المركب بعد جعله اسما مفردا كما يصير الجزء الذي كان اسما مرجعا قبل الافراد لفظا مهملا لا يصلح لان يرجع اليه ضمير كذا ما كان ضميرا
راجعا اليه قبل ذلك صار بعده مهملا لا يصلح لان يرجع الى شيء وللثاني بطلان القولين الاخيرين اما الاول فلانه مستلزم
ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما مر فيلزم ان لا يثبت في ذمة من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء لان الخمسة حينئذ عن شيء
قبل اسناد النفي الى شيء بقي في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ايضا فلو اشير الى عشرة

مجمعة مخصصة وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من
جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد
الموجود في الكلام وفيه انا نسلم امرانه لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا ثم بل الظاهر عدمه لان الحكم بالمخالفة مبني على ظاهر
اللفظ وقضية سبق الاخراج على الاسناد ما قيل من التناقض ولو سلم كونه ما النظر الى التحقيق لقلنا ان المراد بالاستثناء من الا
ثبات نفي اعم من ان يستفاد من اللفظ او لا لما قيل بل لان اداة الاستثناء موضوعة لمخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم بالبتات
وغيره مما مر فلا يختلف ذلك على شيء من المذاهب في وجه وهو ما لو كان مذهب القاضي وعلى الاول ينبغي ان يكون الا يقتضي نفي
الحكم للمستثنى لسبق الاخراج لاشتماله على اسناد اخر منافيا لما يكون للباقي ففي الكلام اسنادان احدهما للباقي والاخر للمستثنى
وهو مفهوم من الاستثناء كما ان الاول مفهوم من الاسناد المتعلق بالمستثنى منه وانما جعلنا تعلقه بعد الاخراج لكون المتعلق
مقيدا بالاستثناء بدقيق النظر ففي الكلام اسنادان لاختلاف محلهما فلا يلزم انه لا يثبت في ذمة من قال للبين له علي ستة الا خمسة
شيء فضلا عن ان الخمسة خرجت عن شيء باعتبار الحكم واذ كان الاخراج قبل تعلق الاسناد فان المفهوم من الاخراج منه الا الاخراج عن
جملة الشيء من دون ملاحظة الحكم حتى يرد هذا وما ذكره لجزامي قوله خذ هذه العشرة الا ثلثة منها اذا اشار الى العشرة المجتمعة
تمام … علي … انه لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا هذا ولولا ما ذكرناه كان لا بد ان يكون المستثنى مسكوتا عنه اثباتا ونفيا
القول باستعمال العام في الخاص فان الاسناد على هذا الوجه … على التحقيق فان المراد بالمستثنى منه الباقي … قرينة كما قاله ولا
يتبع التعدد بحسب … ولو تقع لكان مثله موجودا على المختار كما لا يخفى هذا اصلا عاما في الاشارة السابقة بل في بحث التخصيص
ايضا ولو قيل ان المستثنى فلا … حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبداء فانك اذا ادعيت الاخراج في قولهم الاستثناء هو
اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فلا يتحقق الا في صورة البداء ولا يسد ذلك
مظاهرا نا ما ذلك لا يتصور في كلمات الله وكلام امنائه والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس من ذلك في شيء ما
قلنا ارادة الاخراج الحقيقي لا يستلزم البداء وانما يستلزم لو كان الاسناد الى المستثنى منه قبل الاخراج لما انا كان بعده كما هو
المفروض فلا يبلغ على التقدير الاول كذلك لو قلنا بكونه توطئة للاسناد الاخر ولا يكون متعلقا للارادة وهو كذلك بقرينة الاستثناء
قال بعض الفضلاء ذلك ان قيل انه مخرج من النسبة الى المتعدد بان يحكم المتعدد وينسب الشيء اليه فانا في الاستثناء لا اخراجه
عن النسبة ولا تناقض لان الكذب بصفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصد بالنسبة لتخرج عنه شيئا
ثم نفيد الاعتقاد ومنه يقدح بطلان نفي احتمال الرابع كما في كلامهم بل عليه بنوا تمام حججهم كما يقدح منه ومن سابقه عدم لزوم
الكذب على المختار وههنا وجه خامس يبطل ايضا مما ذكر لكون ان الاستثناء متاخر عن النسبة متقدم على الحكم فلا تناقض

قال وبيان

قال وبيان ذلك انك اذا قلت جاء القوم فقد نسبت الا المجيء الى القوم على احتمال ان يكون على طريقة الايجاب بالقياس الى الكل او
الايجاب بالقياس الى البعض والسلب الى البعض الاخر وذلك لان تقرير الايجاب والسلب بعد تمام الكلام الا ان فيهما نظرا اما في
الاول فلان تجعل الاسناد الاول غير كاشف عن الاعتقاد يستلزم عدمه لان الكلام على حكم المستثنى منه بحسب الاعتقاد فانه اسناد
فان اضطر الى … تمهيدا فالذي جعله بالنسبة الى الباقي مفيدا فادعاه الاحكام بل اورد عليه من انه يقتضي انه لا يدل على كون
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وفيه خفاء واما في الثاني فلان تجعل الاستثناء متاخرا عن النسبة متقدما على الحكم غير مقصود
بما ذكره بل مقتضاه تاخره عن حصول الاسناد وتقدمه على استقراره كما لا يخفى فيرجع الى السابق لو جعل الاسناد الاول توطئة له
فالتناقض بحاله وللثالث بطلان الاول بالثاني والثاني بالاول متعين ويدفع بما مر ومن جميع ما مر بطل القول بالتوقف كما هو
ظاهر جماعة منهم الشهيد الثاني والبهائي وبالجملة ما يتعارف بين اهل العرف انهم يعبرون بذلك عن قصر الحكم في البعض ويذكرونه على
طريقة الاستثناء وانما المفهوم منه ما يحتمل غيره ومع جميع ذلك في الخلد منه شيء الا ان الخطب سهل للعلم بصحة الكلام وعدم التناقض
في الواقع وكون الاستثناء وانما المفهوم منه من النفي اثباتا وبالعكس ثم بعضهم بعد الاقوال الثلثة الى قولين وملخصه انه هيهنا
مفهوم من عشرة وصف بانها اخرجت منها الثلثة والباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قيل عشرة الا ثلثة حقيقة في الاول فيكون
مجازا في السبعة وان قيل بكونه حقيقة في الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم
مركب كالطائر الولود للخفاش وجعل الذي ينبغي ان يحمل عليه القول الثالث وجعل الاول القول الثاني ونسبه الى الجمهور ورجح
القول الاول الى احدهما وهو غير منطبق على كلام القوم ولو تم لاحتمل ارجاعه الى الثالث والاول وهو ظاهر ويتفرع على الوجهين
ان الاستثناء ليس تخصيصا على القول الثالث ويكون تخصيصا على الثاني وعلى الاول يحتمل ما على التقدير الاخير ولا يكون تخصيصا
على التقدير الاول نعم يقع فيه التخصيص باعتبار الاسناد والحكم لا باعتبار لفظ العام فانه مستعمل في معناه لولا ورضا وعن بعضهم عد
من الفروع ان الاستثناء من العدد يجوز تقديم الاستثناء على المستثنى منه ولا يجوز تاخيره معللا بان صيغ الاعداد ليست صيغ
عموم وانما هي اسماء الاعداد مخاصة فالاستثناء رفع للحكم عنه بعد التنصيص عليه وعن بعض آخر … القديم به عندنا
لتعارض فانا اذا قلنا ان الاستثناء بعد الحكم فكما ان المستثنى منه يدل على … الفرد ولكن الاستثناء عارضه فانا ما دمنا
الاستثناء دليل اقوى يقتضي … في المستثنى منه قدمناها عليه لا نكرة الادلة من المرجحات نعم فيها نظر فان الاستثناء لا يعد عرفا معارضا
مط بل هو جزء الكلام عندهم قطعا ولا يفرق العام والعدد في صحة ورود الاستثناء عليه وهو مما لا ريب فيه ولا يعد دليل اقوى مرجحا
بل هو معنى فترجيح احدهما على الاخر يتوقف على الرجوع الى المرجحات نعم لو ان كان خاصا لما انا كان عاما موافقا الحكم المستثنى منه مخصص
بما في الاخر لكونه عاما وذلك لما … الثاني المستثنى والمستثنى منه اما ان يتحدا وحكمهما ما مر وانما يتعددا او يتعدد احدهما اما الا …

في بيان حكم ما لو تعدد المستثنى

المستثنى خاصة فان كان الثانى معطوفا على الاول كانا جميعا تحت المستثنى منه لوجوب اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه فى الحكم
سوا تكرر الاداة اولا وهذا لانه يستلزم الثانى استغراق المستثنى منه ولا يكون الثانى باطلا ولا يستلزم بطلان الاول فان الحكم
بعد الاول الاصل فيكتفى فى مورد الشيء على ان الاول وقع موقعه ولا يصح الثانى ولا يقبله الكلام فيكون باطلا اذا لم يكن معطوفا
فان امكن رجوعه الى متلوه بان يكون اقل منه تعين للقرب وتبادره عند الاطلاق مع نقل الاتفاق على بطلان عكسه وظهور بطلان
رجوعه اليهما معا بناء على ان استعماله لا يستلزم استعماله فى النفى والاثبات معا وهو لغو مع انه لم يثبت جوازه هذا ان عدم رجوعه
الى شيء منها اظهر بطلانا بل هو رجوع بطلانه وان لم يمكن بان يكون مستغرقا بالاضافة اليه بالتساوى او الزيادة تعين رجوعه الى
الاول لبقاء محل الاستثناء فان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام له الاخراج عن عمومه بالاستثناء وعدم امكان ارجاعه الخارج منه
تعين رجوعه الى متلوه الاخير ولو كان الاستثناء اذ يدعى اثنين تعين ما مر اليهم للقرينة ويحتمل النهاية فى التساوى كما فى التأكيد عن
بعضهم اختياره وفيه تقديم التاسيس ولا سيما فى مثله لعدم سماع التاكيد فيه عن اللغة لو مرادا العشرة فيما لو قال له على عشرة الا ثلثة
الا ثلثة معللا بان الاستثناء من النفى اثبات وفيه ما مر فضلا عن استيعابه ومنه يتبين لزوم رجوع الاستثناء فيما لو قال له على
درهم ودرهم الا درهما الى الجميع وان قلنا بعوده الاستثناء الى الاخير فيما لو تعدد المستثنى منه لبقاء المحل ووجود القرينة وتقديم
صحة الكلام على البطلان نظلا ما العضهم فرتب صحته على القول بعوده الى الجميع وبطلانه على عوده الى الاخير وبرده ما مر فضلا عن ان
ابتنائه على ذلك تمنع امكان رجوعه الى كل واحد على ان الخلاف المذكور فى الظهور لا فى الصحة ولا فى الحكم بفساده مطلقا معللا
بان صحة الاستثناء هنا تستلزم التناقض والرجوع عن الاقرار فلو بعد الاقرار على الدرهم بلفظ يفيد الخصوصية فلم يصح اخراج
احدهما بعد ان نص على ثبوته فيه اما الاستثناء فى حكم جمعا الكل والخصوصية ليست بابين من الفاظ الاعداد مع ان العطف فى حكم
التثنية مع ان انه هذا الدرهم او هذه الدراهم الا نصفا او نصفها وان تعددها فينكشف ما له عام ويأتى فى تعدد المستثنى منه
واما فى تعدده مع العطف فقد اختلفوا على اقوال ثلاثة منهم الشيخ والحلى والشافعية على رجوعه الى الجميع وعن الجوينى انه شرط فى
عوده الى الجميع ان يكون العطف بالواو وان لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل فلو كان بثم او بينهما كلام طويل اختص بالاخيرة ومنهم
من جعل الموضوع له كل فرد من مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددا دانا او لم بالنحو لو احد
مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وتلك النحوى ومنهم الفاضلان فى الشرايع والقواعد والمبادى والشهيد فى الدروس
والسيورى وابو حنيفة على رجوعه الى الاخيرة واختار فى المعالم ان اللفظ يحتمل الجميع والاخيرة لا يتعين كل منهما الا بالقرينة وليس
ذلك لعدم العلم بالحقيقة ولكونه مشتركا بينهما مطلقا اى الامرين اريد كان استعماله فيه حقيقة واعتبار القرينة لفهم المراد لا للتعيين
كما فى سابقه وتبعه فى غاية المامول وعدة الاصول وحجة الاسلام والعلامة فى التهذيب ونقله فى الايضاح حكاية عن ابى

(بيان حكم تعدد المستثنى منه ووحدة المستثنى)

الحسين

الحسين رجوعه الى الاخيرة ان ظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا سواء اتحد القضية كالقذف او لا كهو لـه اكرم ربيعة واكرم
مضر والعلما هم الفقهاء او اسما وحكما وبتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال الا واحدا فالمتحد النوع وليس فى الثانى
ضمير مثل اطعم ربيعة واطعم مضر او اطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال والى الجميع ان تعلقا احدهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى
فى الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال وحسناه واستجوده فى النهاية
ولضعف الامدى كما عن جماعة انا لو ظهر كونه للاستيناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان فى محل التوقف وتوقف المحاج
والزبدة ونسبها اليه الغزالى والفخرى هذا وعد التفصيلين الاخيرين فى الاقوال لا ينبغى الاولى ههنا فان الكلام
فى المستثنى منه المتعدد المعطوف بعضها على بعض ولذا لجعل العنوان الكل فيه وان اختلفوا اطلاقا وتقييدا فيرجع الى التوقف
واما الاول فلان مداره على اشتماله على الاضراب وعدمه والاول خارج عن النزاع فانه لا خلاف بينهم على ما يظهر بحجوانا احدا
لا مريب بالقرينة وانما النزاع فى الحقيقة او الظاهر ولم يظهر منه وعلى التقدير الثانى ولن يظهر منه ارجاعه الى الجميع الا انه ارجاع الى
اولا الا قول كتفصيل التى تبعهم مرجحا بين الاضراب وعدمه فليس قولا ثانيا وان كان على هذا ايضا اعتمادا على القرينة فيكون رجوع
هذا التفصيل ايضا الى التوقف ومنه يتبين ان تخالف الحاجب وهو انه ان ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها بامارة فلها وان ظهر الاتصال
فللجميع وان لم يظهر احدها وجب التوقف ليس قولا ثانيا بل مرجعه الى التوقف لنا على انه للاخيرة الاجماع من الكل تحقيقا ونقلا
صريحا وظاهرا حيث عده بعضهم مقطوعا به فى الجملة ولعل عوده الى الاقرب متفقا عليه وتحقق النزاع عنه ونقل القائل بالعود
غيرها خاصة وعلى ظهوره فيها خاصة للاقربية وكونها متبادرة ولاشك فى رجوعه الى الكل مع بطلان عدم رجوعه الى شيء منها قطعا
او رجوعه الى واحد منها غير الاخيرة على ان دلالة الكل يتوقف على القرينة بخلاف ارادة الاخيرة لما مر كالحكم المنكر بالنسبة الى اقل الجمع وايضا
المتبادر الواحد دون الاكثر فيكون حقيقة فى الاخيرة لعدم الخلاف بين الكل فى ذلك على هذا التقدير الا ما ظهر فى عصرنا ولا اعتداد
به مع انه لا يمكن تعيينها لسائر ما مر بل يتبادر غيرها وايضا يمكن ان يقال ما ثبت كونه حقيقة منها ففى غيرها يتردد بين المجاز
والحقيقة بتعدد الوضع او وحدته بناء على ما هو الاظهر من كون وضع حرف الاستثناء عاما والموضوع له خاصا بل ما يستثنى منه
من الفعل ايضا فان الاستثناء فيه باعتبار النسبة ووضعها كالحرف وفى الاسم المستعمل فيه الخصوصية فانه المفهوم عرفا وايضا العموم
ظاهرة فى العموم والاستثناء محتمل رجوعه الى غير الاخيرة فبالاحتمال لا يرتفع الظاهر بل يدفع بالاصل كالوضع النهيى ولتسلك بان
الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضى عدمه ترك العمل به فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
فيبقى الدليل فى هكذا باقى الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة
وان المقتضى لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد

(صح القول بارجاعه الى الاخير كما هو المختار)

(فى الحجج النوعيه)

تلك الصيغ لتعلقه بما بعده عند انتفاء المانع مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره وانه في
حق العموم المطلق انه يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة فيقتصر حال ذلك ولا يخصصه بالمخصص الجملة التي يليها الاستثناء
بالضرورة لعدم تخصيص غيرها ولا ضرورة وانه لو رجع الاستثناء الى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه عليه ورده بمنع صحته ولكن لا يجب الكون في المستثنى على الاثر الواحد وانه اذا يلي الاستثناء من الاستثناء يرجع
الى ما يليه دون ما تقدمها فانه اذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون
ما تقدمها فكذا في حكم غيره دفعا للاشتراك ولان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه
منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع عن تعلقها به
فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعا من تعلقه بها وانما استثناء يعقب جملتين فلا يكون
بظاهره عائدا اليهما كما لو قال انت طالق ثلاثا وثلاثا الا اربعة فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع طلقتان لا ثلاث وعلى الاول يقع ثلاث فانه لا يعود
الى الجميع وقوله تعالى الا الذين تابوا فانه لا يرجع الى الجلد اجماعا وقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا
فهو راجع الى الدية دون الاعتاق بالاجماع والجواب عن الاول ان قوله فالدليل يقتضي عدمه ثم فانا المراد بالدليل هنا الاصل وبالاصل
الظاهر والظهور يعد وقوع الاستثناء كما هو المفروض غير حاصل فان الاستثناء يدل بالوضع على مخالفة الحكم الاول المفهوم من
القضية المشتملة على المستثنى منه سواء كان برفع ذلك الحكم خاصة كما هو مذهب ابي حنيفة وطائفة في الجملة او باثبات حكم يخالفه على ما هو
الحق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وسواء كان يدفع ذلك الحكم بالتصرف في العموم او في الاسناد وبالجملة ما استفيد مما تقدم
على المستثنى مشروط بعدم مجيء الاستثناء ومع مجيئه لا ظهور فلا دليل يقتضي عدمه وتعليل تناول العلماء الاستثناء في الجملة الواحدة
بدفع محذور الهذرية فاسد فان محذور الهذرية ليس بحجة ومع ذلك لا يمكن التوسل به لاثبات مثله ولولا ان الواضع لم يحجر اذن
الواضع وانه غير متصل ولذا ترى انه لا يبطل الاستثناء مع الانفصال المحوج بان ما ذكره فيه وقوله ينفي الدليل في باقي الجمل سالما عن
المعارض مصادرة وعين المتنازع فيه وقوله وانما خصصنا الاخيرة انما يتم لو لم يكن الاستثناء موضوعا للرجوع الى الجميع وهو اول
الكلام ومع جميع ذلك يرجع الى الوجه الثالث هذا ولو اراد اثبات الحقيقة به لم يستقم اصلا الا انه لم يظهر منه ارادته ولا يجب عند ارادة
بالمنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا للاصل اما على تقديره فلا بل يكون الاستثناء موافقا
للاصل ولخفى بانه لا يدل على مدعاه بل هو موافق للقول بالاشتراك المعنوي وانما ذكره في بيان لتعيين احد افراده واين هذا
من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة ولخفى بالمنع من مخالفة الاستثناء الاصل مطلقا بان المستثنى والمستثنى
منه كاللفظ الواحد الدال على الباقي مع انتقاضه بالاستثناء بمشية الله تعالى وبالشرط فانهما عائدان الى الجميع مع عدم الاستقلال

لا يبقى الشرط وان تاخر لكنه متقدم فصار جميع ما بعده مشروطا به فالاستثناء بالمشية يقتضي صيرورة الكلام باسره موقوفا فلا يختص
بالبعض لانا نقول يمنع تقدم الشرط على جميع الجمل بل على الاخيرة سلمنا لكن لا نم اما التقدم يقتضي العود الى الجميع بل الى ما يليه فيما
الاستثناء بالمشية فلم لا يختص بالاخيرة وانما يتم كلام الحنفية لو منعوا هذين الالزامين ولخفى بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء
للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فلوجهه صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم
بحال على قول من لا يقول في تقريره لاداة الاستثناء كما مر وتعليل تناول العلماء في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية هذه فان الخروج
عما ما له الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يداخله شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة
في الجملة مقطوع به فتعليل تناول العلماء بالاصلح بدفع محذور الهذرية لو صح بمجرده فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية
بمجرده سبب للخروج عن الاصل لعل الاستثناء وان انفصل في المطوع فيما مع غيره من اللواحق والبديهة تاباه فسادا وان كان
المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه
المنع اليه ظاهر لا نا لا نقاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما يشاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف
السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر الاصل اللفظي يتحقق الفراغ ويبقى احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا
للحمل على الحقيقة كان النص مجملا فيه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ايضا لا يخلو معرفة محذور
الهذرية لما عرفت نعم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الانفصال انما هو نص الواضع على انه يلي العدول عن الظاهر ان يأتي
بدليله في حال التشاغل بالكلام حيث شاء منه فاذا لم يقع الفراغ منه لا يحكم للسامع بالكلام حيث شاء منه الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال
الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الانفصال في اللفظ احتاج الواضع لكل
من الامرين ما يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق
بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء ويرد على الاول ان المراد بالاصل هنا الظاهر لا الاصل
الرابع ونحوها العدم لمكان صحته فان الاستثناء يوجب خلاف الظاهر في قضية المستثنى منه موضوعا وحكما او غيرهما لما في الاستثناء
من ظهور التناقض ولذا صار تقرير دلالة الاستثناء عندهم معركة الاراء فزعم ان الاستثناء خلاف الاصل لكونه موجبا للحمل على الظاهر
فلان ظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم منه ان يكون بحمل خلاف ظاهر سواء كان في لفظ العام او في الاسناد او غيرهما والكل خلاف الظاهر وعلى
الثاني ان المتنازع فيه الظهور سواء كان بالقرينة اللازمة كالقرينة او كونه حقيقة فيه كما صرح به جماعة منهم الكاظمي والمانع بدليله
لعضدي والتفتازاني لا الاخيرة خاصة فالخلاف في ان الاستثناء بعد المستثنى منه المتعدد هل ظاهر في الاخيرة او الجميع او ليس ظاهرا في
شيء منهما بنفسه وظاهر ان اكثر الادلة بل كلها لا يفيد ابعد منع ان الخلاف بها تندفع ولا فرع نفي ولا توقف على اثبات الحقيقة

فلئن كان ظاهراً في الاخيرة بكفى ولا قول بالاشتراك المعنوي هنا بل هو بعيد عن الحق لكونه وضعه عاما والموضوع له خاصا

ولا يخلو عن مسامحة هذا مع ان هذا القول لما حدث في الاواخر وظاهرهم الاتفاق على ان كل من قال يكون حقيقة في الواحد يجعله

حقيقة في الاخيرة ومنهم من صرح بالاجماع عليه ومنها بان ما في الثالث ولما نقضه بالاستثناء بالمشية والشرط فنقول بانا لا

عين للشائع فيه لكان استثناء لكنه ليس باستثناء لعدم اشتماله على شيء من ادواته ولو سلم فالقاطعة الاجماع لو كان لكن في حصوله

على وجه يقع نظر لما قد مضى ما يمكن ان يدعى الاجماع في الشرع وفي حصوله والثاني قياس ومع ذلك يمنع الحكم فيه كما يأتي وعلى الرابع انه

على التقليد الاول لا مدخل في تعليل كون الاستثناء على خلاف الاصل بل مشتماله على مخالفة الحكم الاول فان الاستثناء الواقع مالولاه

لدخل فيه لدلّ على ثبوت حكم يخالف حكم المستثنى منه للمستثنى وهو تناقض يوجب التصرف في العام يحمله على الباقي منه من بين تلك الحقيقة في لفظ

العام بسبب فتح ولان الاستثناء على مخالفة الحكم الاول ولهذا انصرف في كل فهم منه بصرف على انه يمكن ان يدعى ان مخالفة الاصل مخالفة

الحكم لما استفيد من ظاهرها كذلك وكيف كان لا بد من هذا التعليل هنا الاستدلال لغرض تسليم المقدمة الاولى فهنا لا مدخل علة

المخالفة لما بعد ينكشف عدم الارادة فلا يتضح المقدمة ولا سيما مع حصرها وبطلان غيرها الآن فيه نظر او على النقد الثاني

كان فيه وقع الاتفاق على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما يشاء من اللواحق فان صح الالحاق من ان يكون الالحاق

خلاف الظاهر اولى بل الحق ان الظاهر من المتكلم اذا اتى بكلام له ظاهر ان يريد الآن يأتي بما يخالفه وصح الالحاق لا يقطع بانقطاع

الكلام كما ذكره بل يتوقف الى انقضاء وقت الخاطر فيما كان له ذلك على ما هو الحق نعم للالحاق حالتان في حالة يصح وبعد لا يصح ولما وجوده

يكون مساويا بالعدم ما دام متشاغلا فلا وهم ذلك بنافي انكار ظهور الارادة هنا وقوله في الشق الاول فان للمتكلم ابداء القرينة على

المجاز ما دام متشاغلا بالكلام ولهذا يتحقق التناقض في قوله فما لم يقع الفراغ لا يجز للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء احتمال الاحتمال

فان مقتضى الوجه الاول وظاهره الحكم بارادة الحقيقة من السامع بخلاف الثاني مع منافاته لما سبق منه من قوله وهذا مقتضى وجوب

توقف السامع للحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال القرينة عنه ومنها كما عجب مع انكار الظهور كيف يصح منه

التمسك في انتفاء التعلق بغير الاخيرة بالاصل مع ان الاصل لا معنى له هنا الا الظاهر فان استصحاب الارادة لا معنى له الا بالنسبة الى الاستثناء

البداء وهو خارج عن المتنازع فيه ولا اصالة الزيادة فان كل عموم ليس حكمه موافقا له ولا اصل النفي فانه لولا ظهور العام في العموم لا ينفع فان

لما له كاحتمال الفرد فيم يتعين الاول وبعد فيه ما يظهر بالتدبر وعن الثاني بان المقتضي للرجوع وضع الواضع لا عدم الاستقلال ولا يلزم

رجوعه الى السابق مع الانفصال الحقيقي وعلى التقدير فالكلام في التعيين ومجرد ان التعليق بالاخيرة يستقل لا يعينه بل يحتمل الاتفاق فانه

ايضا يستقل فلا يتعين احدهما الا بدليل منفصل ولو قيل ان الاخيرة اما داخلة او محصورة يتعين في الحمل قلت لا نزاع فيه بل النزاع في الظهور

وبما ذكره لا يثبت والملازمة في الشرطية الاخيرة ثم لوجود الفارق هذا وفي تحقيقه فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه نظر ظاهر ومحتمل الاصول

الاستقلال

الاستقلال متعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به ان العود الى الجميع عندنا وعند السيد

محتمل لا واجب منظور فيه وعن الثالث ان المدار على وضع الواضع لا الضرورة مطلقا فانه لا ينفع ولم يثبت مما ذكره تعيين الاخيرة كما هو ظاهر

وان اراد منه ذلك قلنا قوله لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة عين المتنازع فيه وعن الرابع ان الاضمار مع كل جملة ليس مما يتنازع فيه بل

ظهور رجوع المفسر للاستثناء الى الكل او الاخيرة سلمنا لكونه مخالفا للاصل يحمل الظاهر عين المتنازع فيه وبالمعنى الاول لا ينفع كلام ولما ما

ذكره من تعدد العامل على معمول واحد فانما يلزم لو لم يكن الاستثناء بنفسه عاملا كما هو الظاهر ومع التسليم نقول انكار سيبويه معارض

بتجويز الكسائي والمثبت مقدم على النافي مع ان المحكي عن سيبويه ان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ومع ذلك يجوز قام زيد و

ذهب عمرو الظريفان وفي حكم القراءة بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا في باب التنازع كاعطاني واكرمني الا

واعطيت واكرمت الامير على ان الكسائي افضل كما عن بعضهم قال اجمعوا على ان اكثر الناس رواية واوسعهم علما الكسائي وقصته الى بنوية

معروفة وعن الشاطبي من اراد ان يتبحر في النحو فهو عيال على الكسائي ولا فاعله اجماع النحويين على المستقلين على الاثر الواحد انما يقع في غير

المعربات ولنا الكلام في المعربات قال نجم الائمة انهم حملوا ما على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وعن الخامس كونه استعمالا مع القرينة ولا يلزم اللغو

كما هو ظاهر فلا اشكال وعن السادس بالمنع ولم ما قيل وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم الجواب عن حيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء

وبين الاولى وعن السابع بالمنع من عدم وقوع طلقتين او قيل بوقوع اثنتين من طلاق واحد كما عن بعض الشافعية نعم لو قيل المعتبر من قوله

ثلثا وثلثا انما هو الجملة الاولى معنا الثانية امتنع عوده الى الجميع فلو عاد الاستثناء اليها كان مستغرقا وهو باطل الا انه لا ينفع وعن الاخير

بانها استعمال دائم ولو كان الموضوع له غير معنى مع ان اولها ما الاخيرة مع النزاع علمه بعوده الى الجملة لكونه ما بعده متعددا وللقول

لا ولا ان الشرط متعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في اية القذف

الا من تاب جار مجرى قولك ان لم يتوبوا ولان العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رأيت زيد بن عبد الله وزيد

زيد بن عمرو وبين قولنا رأيت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليه لا محالة فكذلك ما هو بحكمها ولانا

لا استثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها اتفاقا فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل

ولان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها

لبعض اولى من الاخر تناولت الجميع ولان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد انهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء

بالجمل المتعددة من ذكرها بعد بدءا بدءا بالجميع كانهم يكررونه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لا ستهجن وكان مخالفا لما انكر من طريقتهم

الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا

مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وان لو الحق الكلام ويتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحقه

بحث [illegible] الى الجميع

مادام الفراغ منه لم يقع فاذا تم متصلا لم ينقطع فاللواحق لا تحقق به وهو نزاع في ان الاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يعود في جميعها وانه لو قال على خمسة وخمسة الا سبعة يرجع الى الجملتين فكذا في غيره وهنا للاشتراك وانه لو قال اسق بني تميم وبني ربيعة اكرمهم الا الطوال عاد الاستثناء الى الجميع فكذا اذا تقدم الامر بالاكرام ضرورة اتحاد المعنى وانه لو قال الدار بوا بني تميم وبني ربيعة الا من دخل الدار كان معناه من دخل الدار من الفريقين ويرد على الاول المنع في الشرط ولو سلم فقياس وقياس في اللغة ومنه يتقدح ما في الثاني والثالث فضلا عما في الاخير منه وعلى الرابع انما اصل الحجة لا تسلم الظهور ولا تحكم في اولوية الاخير للاقربية منا دلالة العموم ليس لما ذكر بل لكونه موضوعا للاستغراق وعلى الخامس انه طريقة العرب كما يكون الاضمار يكون ذكر القيد للاخيرة فالتعيين يحتاج الى مرجح وعلى السادس ان الكلام في الظهور لا في الصحة وما ذكر انما يقتضي الثاني دون الاول وعلى السابع انه استعمال مع القرينة ولا كلام فيه وانما الكلام فيما كان مجردا عنها وعلى الثامن انه لو لم يكن فرق بين الاصل والفرع لم يجب الحكم في الاصل كالفرع وعدم صحة القياس ولانه قياس وقياس في اللغة وعلى التاسع المنع من كون معناه ما ذكر بل يحتمل الرجوع الى الجميع والى الاخيرة ولا يتعين احدهما الا بدليل وما مر من ما في تفصيل الحجة مع انه مع طول الكلام لا يقتضي الفرق كما ان مجرد العطف بالواو لا يقتضي الارجاع الى الكل ولا العطف ثم الاضراب عن السابق وللثالث بعد تمهيد ان وضع الحقائق والمجازات وهذا في محل تحقيقه الى مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه قائلا ومن التامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة نوعين من الادوات ولا ارادة نوعين من المستثنى وان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل مورد الاخراج على البدل لا كون المجموع مورد له كما يتوهم من تفصيل العضدي لقوله الثاني من الحقة كل واحد لا ارادة الجميع مؤيدا بالمثال الذي ذكره السيد من غلماني والقاصد فاني لا احد افان نوع الواحد من كليهما مع ان لفظه واحد موضوع عنده لهما وتحير الحاجب في اختيار الى ورد بان اقبل الحسبي بواحد من العلماء لا يتغير على عن الفردية فلا يصح حينئذ الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من العلماء فيتبادر ارادة الانواع بالنسبة الى كل منهما في الواحد من يقول بان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والقاصد فاني الا واحدا منهم دون الجميع بالمجموع كل واحد لكونه لا يلحق الواحد من المجموع وانه جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل مجاز عن غير الاصل لابعاد اليه الا بدليل وانه جعل قوله لقائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني فلان كذا راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني فلان فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد او ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور بين مجازات ثلثة اذ كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحد فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى كما مر تحقيقه ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما مر بيانه فكذلك لا يمكن ارادة فردين من المبهم بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو في ارادة الاذ[ع]

الى اكثر

تحقيق القول في الاشتراك

الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مجازي منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا للاخيرة يرجع اليه منه جهة انه في من ارادة الاستثناء لا من جهة انه خصوصية الاخيرة ولا يحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع حملا له على الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع دونها حقيقة ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل لا لانه لا وجه لارجاعه اليها لا حقيقة ولا مجازا ويرد عليه ان ما ذكره من ان وضع الحقائق والمجازات وحداني لا يستلزم اختصاص الاستثناء بواحد بما تقدم عليه فان النزاع فيهما هو ان الموضوع له هل هو الاخراج عن جميع ما تقدم او لا والكلام هناك في ان اللفظ اذا كان موضوعا للمعنيين بالاشتراك او على وجه الحقيقة والمجاز او كان له معنيان مجازيان هل يجوز الجمع بينهما او لا وابن هذا من ذاك ولو قيل اذا كان المستثنى منه واحدا يرجع اليه ويكون حقيقة فيرتفع التعدد لو كان موضوعا للتعدد يكون مشتركا لانه يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي وغيره فينافي الوحدانية قلت كلا مثل الجمع في صورة الوحدة لكون الموضوع له والاستثناء هو الاخراج عن جنس المتقدم لا باعتبار الوحدة ولو قيل يثبت بعد ذلك التبادر في الوحدة وبه يتم المدعى قلت فيتوقف على تلك المقدمة على اثبات المدعى لانها ثابتة بنفسها ومقدمة لزم انه على هذا ينبغي ان يتوقف لحصول الحقائق وهذا ينافي ما لا يجوز التعدي عنه على انه انما يثبت التبادر في الوحدة فيتم ظهور الاستثناء في غير الجميع وعدم جواز الاستعمال في الجميع ام لا بد على المطلوب في المقام فان النزاع فيه هو ظهوره في الجميع او في الاخير لجواز استعماله في الجميع وعدمه مع ان الظاهر من كلامهم جواز الاستعمال وانما الخلاف عندهم في الظهور وعدمه ولو قيل يبقى حينئذ ثبوت الاستعمال على تقدير المجانبة على العلاقة وليست قلت هذا كلام لو لا ان يسلط بل مرادهم بيت والا فلا مدخلية فيه بالوحدانية ولا يستلزم بنفسه عدم جواز الاستعمال في الجميع ولو مجازا بل يتوقف على وجود العلاقة مع ان الاتفاق على الاستعمال يغني عن النظر فيها على ان المثال يهتم حاصله فيما في الكلام فيها وكيف كان لم يظهر من كلامه ثبوت الوضع للواحد سواء كان الاخير او غيره ولا يناط ذلك بعموم الوضع فانه لا يستلزم لاحتمال التعيين والوضع في الاخراج من الاخير ولا بالتبادر كيف وهو مخالف لاتفاق علماء الاسلام الى هذا العصر فلم يثبت من جميع ما ذكره الا الظهور في الاخير كما ذكرناه وقوله وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا غير مرتبط بالمقام فان الكلام فيما يمكن ان يرجع الى كل واحد مما تقدمه كالجمع المحلى باللام والا الذين تابوا في اية القذف فان المراد بالجمع على تقدير الرجوع الى الجميع جماعة واحدة لا متعددة غاية الامر يستثنون من الحكم بالفسق من تاب سواء كان في الشهادة او في الفسق وقوله ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل مورد الاخراج على البدل فيه نوع غرابة فانه ان اراد منه ما يسبق الى الفهم ويتبادر من الكلام فيه بينهم فخلاف الاتفاق كيف وكلامهم صريح في ان النزاع في ان مورد الاخراج هل هو كل واحدة من الجمل على الاستغراق او الاخيرة ولذا يكون هذا القول مخالفا للاتفاق الى هذا العصر فمع ذلك ينافيه قوله حتى يقول بانه يرجع الى الجميع يقول بان المراد

مبحث النوع الرابع

لم يتعلق الا بالاخيرة منهم ولو اصدق تاتي لا واحد منهم واذا اراد منه ما يفيد ان الاستغراق فيه اهل في المراد بل المراد الاخيرة وسابقه
وهكذا الكلام في الظاهر فلا يفيد المدعي ولذا ابى جواز الاستفهام ولعله له الحقيقة واحتمال الحال والظرف بين ان يكون العامل في كل
والمتعلق به جميع ما تقدم عليه كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو الى الاخير فكذا الاستثناء بجامع صحتهما كونهما فضلة ولانه الاستثناء
المذكور اما ان يرجع اليهما او الى ما يليه منهما لانه من المحال او لا يكون راجعا الى شيء منهما ولم يحقق بعد النظر في كل ما يعتمد عليه
لحصر على قاطع فوجب ان يتوقف فيهما ولا يقطع على شيء منها الا بدلالة ويرد على الاول ان جواز الاستفهام لو سلم فلم منه ان يكون لاجل
الاشتراك او كونه الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا اذ من جهل عدم العلم بالوضع مع انه كثيرا ما يستفهم لاجل تحصيل الاوثق وعلى الثاني
ما مر من امكان كون الاستعمال الاعم من الحقيقة وخصوصا مع وجود المعارض على انه لو سلم هنا الاستلزام الاشتراك لاحتمال كونه بوضع عام
وعلى الثالث انه قياس وقياس في اللغة وعلى تقدير تمام الحجة مع ان الكلام في الاصل والفرع سواء وعلى الرابع انه لا يلزم حصول القطع في
كل الامور بل يكفي الظهور ولو اعتبر القطع لا يثبت الاشتراك ايضا واي ثم لا يقتضي الى الاشتراك ووجوب التوقف وعدم القطع الى
شيء منهما الصحيح التوقف على انه لو اقتضى الى الوضع لا يقتضي الى تعدده هذا وتمنع الحصر فيما ذكره من الاقسام لاحتمال كون الموضوع
له كل فرد من الاخراج من متعدد واحد مطلقا فتامل وللخاص بعد تمهيد مقدمة هي تقسيم الوضع على ما كان عاما وخاصا والموضوع له
كذلك وجعل المحصل منها ثلاثة وان كانت الاحتمالات اربعة ان ادوات الاستثناء جميعا اسما كانت او حرفا الا اخرج فيها موضوعة بالوضع
لوضع العام والموضوع للخاص مع مساواة الدلالة بالنظر الى الاخراج من الجميع والاخيرة فالامر يناديه من الاستثناء كما نص عليه
في فهم المراد الى القرينة كما في الموضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص وليس ذلك من الاشتراك لوحدة الوضع وكون القرينة حينئذ
لاصل الافادة لا للتعيين كما هناك لاستواء نسبة الوضع الى الجميع الافراد والفرق بينه وبين المحتمل الثالث انه على هذا يكون المقصود
للواضع معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم والموضوع له كل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المقصود ما صدق على
الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد المتعدد وعن الاخيرة فالموضوع له كل واحد منها بخصوصه بخلاف على التقدير الاخر
فان المقصود فيه معنى الاخراج عن المتعدد الواحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددا تارات بالواحد الحقيقي كهذه الافعال او
نحوه والموضوع له جزئياته فاورد عليه بعض بعد هذا ومع ذلك نقول ان ما ذكر من المقدمة لغو ولا ينفع حتى في زيادة البصيرة
وسهولة الخطب فان الوضع فيما ذكره عام اتفاقا واما الموضوع له فلا مدخلية له في المقام ومع ذلك ما ذكره من الدليل مصادرة فان
المتنازع فيه ان عموم الوضع ما ذكر منهم جعل شيئا فاختار ان المعنى المقصود حين الوضع ما ذكره ولم يقم دليلا عليه فلا على كون
الموضوع له افراد ذلك العموم فكلامهما في محل النزاع لاجل تصادم الادلة وعدم مرجح لشيء منها وجوابه ما مر تنبيهات الاول
ينبغي ان يكون النزاع اعم من ان يكون المستثنى منه جملا او مفردات فان الحق ان الوضع النهيي للاستثناء هنا مدفوع بالاصل وعدم ثابت

بيان ان النزاع يعم كون المستثنى منه جملا او مفردا

وعلى تقدير

وعلى تقديره عدمه فالمدار على الوضع المادي في ادوات الاستثناء وظاهره انه لا يختلف الحكم على تقديره اي بين ان يكون الاستثناء
متعقبا للجمل او المفردات فان وضع الاستثناء ان عاما فعام وان خاصا فخاص وظاهره انه لا يختلف بالنسبة اليهما ثم على تقديره
الاخير يمكن الاحتمال بان يفرق بعموم الوضع النهيي او بعدمه لكن ادلة الاقوال كلا او بعضا يعمهما وما يظهر من بعضهم كالعضد
ان المخصص في المفردات يعود الى الجميع اتفاقا لم يثبت بل في ادلة الشافعي والحنفي ما يؤذن بقولنا بعموم النزاع ومما سمعت يتبين
ما ينبغي من ظهور عموم العنوان فيما لو كان المتقدم على الاستثناء على طريق العطف وعدمه والعطف يكون بالواو ونحوه
مما لا ينافي في ارجاع الاستثناء الى الجميع كالفاء وثم وحتى واما او ولا في وهم نبذ غيره مما ينافيه كلا ولكن وبل في بعض الاوقات
منهم من جعل العنوان مخصوصا بالعطف بالواو كالعميدي والعضدي ومنهم من جعله اعم من ان يعطف بالواو وغيرها ومنهم
من اطلق ومنهم من عمم بين العطف بالواو والفاء وثم ومنهم من عمم بين ان يكون معطوفا اولا الثاني الجملة المدار على عدم ظهور
الاضراب عن غير الاخيرة فان حصل تعين ارجاعه اليها واولا فينبغي ان يكون داخلا فيما مر وعلى اي حال ليس من العنوان ما عليه بعضهم
ممن سبق من انه ان ظهر كون الواو للاستئناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف بل هو قول بالوقف فانا لو
اذا كان راجعا ظاهرا في الاستئناف فالكلام ظاهر في الاضراب فخارج عن المتنازع فيه مع انه قد عرفت كونه موردا نفاقهم الثالث
انه هل يجوز رجوع الاستثناء الى الجميع مجازا على القول باختصاصه بالاخيرة استشكل فيه في المعالم لتوقفه على وجود العلاقة ونظر في
تحققها قائلا وتقدم غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها
شرائط وهي هنا مفقودة واورد عليه بمنع انحصار العلاقة فيما ذكر فمنهم من جعله من باب اطلاق الكل على الجزء بناء على انه غير مشروط
بشرط معللا بان الاستثناء موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاذا استعمل في جزء الموضوع له اعني الاخراج المطلق
الشامل للاخراج عن غيرها قال فليتامل ومنهم من جعل العلاقة تشبيه الاخراج من هذه الجمل المتعاطفة المتعانقة بعضها ببعض
بحيث تشبه الجملة الواحدة بالاخراج من جملة واحدة وفي الكل نظر اما في الاول فبعد الاغماض عن ان علاقة الجزء والكل هنا لا يصح
حتى يحتاج الى شرائطها فان الاخراج عن الاخيرة ليس جزء الاخراج عن كل واحد كما يقول على القول بعدم انحصار العلاقة فيما ذكروه من
العنوان من الانواع وعدم توقفه على السماع ظاهر انه لا يقدح فيما ذكره ثبوت الاستعمال في الجميع اتفاقا منهم فان لم يكن حقيقة
تعين كونه بالمعنى الاعم لانحصار الاستعمال الصحيح فيهما ولا يقدح فيه عدم الاطلاع على خصوص العلاقة وعلى القول الاخر يمكن ان يقام
العلاقة هنا علاقة الخصوص والعموم وقد انتبه غير واحد من علماء الاصول مثل البهائي في زبدة الاصول والسيد الشريف في حاشية
للرفقاء وتستحضر العلاقة فيما عدا هذا واحاله فيه الى العلماء ففيه العنيه ومنه بان ما في قول بعضهم من صحيح التجوز وبيان العلاقة في
هذا المجاز ونحوه خط الفتاوى واما في الثاني فلان المستعمل فيه هنا هو الاخراج عن كل واحد من الاخراج المطلق والجزء هو الثاني

دون الاول مع انه مشروط ايضا كعكسه عند المحقق ولعل الامر بالتامل اشارة الى نحض ذلك وقد بان عدم صحة جعل العلاقة
الاطلاق والتقييد واما في الثالث فلانه يشترط في الاستعارة ان يكون ما به الاشتراك ظاهر الثبوت للمعنى الحقيقي ولها بهامز به
اختصاص بشهرة ليتنقل الذهن من المعنى الحقيقي اعني الموصوف الى الصفة فيفهم المعنى الاخر اعني المجازي باعتبار ثبوت الصفة
له كاطلاق الاسد على الشجاع للاشتراك في صفة الشجاعة اذ لها فيه ظهور وعز بالاختصاص فينتقل الذهن منه الى هذه الصفة وانما
منع مانع كالقرينة من اعتبارها قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها لذات اخرى فيفهم الاخرى وهنا ليس كذلك فان الوحدة هنا
ليست ثابتة في المعنى المجازي فان المفروض الاخراج عن كل واحد من الجمل بخصوصها لا عن المجموع فان الوحدة غاية الامر ان
العطف جعل كلا بدلا عن الاخرى لكن ذلك لا ينفع فيما كان بصدده وهو عند كل واحد بخصوصها في الاخراج ونعدم
ما لا يعقل عنه الثالث انه ما مر من الخلافات في المطلقات المتعقبة بالاستثناء كان يعم غير الاستثناء من المخصصات
المتصلة فيها فالمختار عند كل ما مر هنا ومنه يستخرج الادلة لها مع تعليله بالتدبر فيه نعم ذكروا في الشرط موافقة ابي حنيفة
للشافعي بل عن الظاهر جماعة وقوع الاتفاق عليه لكن في الاحكام والمحصول عن بعض الادباء اختصاصه بما يليه فان كان نصا
اختص بالاخيرة وان كان متقدما اختص بالاولى ونوقف في الاخير كما في الاستثناء وسوى بينه وبين الاستثناء جماعة وهو
الحق الرابع انه المراد بالجميع على قول الشافعي هو كل واحد لا المجموع كما فسره بعضهم وبظاهر كلام غيره الان كلام بعضهم
يشعر بوجود تفسير الثاني ولم نقف عليه بل بالتامل على المختار من عدم وضع هيئة له فان الاستثناء وضعه لو قيل بكونه علما
او خاصا لا يوجب في تغير معنى المستثنى منه بلحاظ عن حد لو للاخراج بعض مدلوله عنه ومعلوم ان الجمل المتعاطفة ظاهرة
في تعلق الحكم بها باعتبار كل واحدة لا باعتبار المجموع فلا تغير مع انه مدفوع بالاصل ولو قيل بالوضع الهيئي فالظاهر عدم
الاختلاف ايضا فان الوضع الهيئي باعتبار العموم والخصوص لا يتعلق بتغيير معنى الجمل باعتبار ما هي ظاهرة فيه غاية الامر ان يثبت
وضع هيئي للاستثناء باعتبار تعلقه بجميع ما سلف بالاشتراك او الانفراد فلا تغير ايضا وكيف كان يتفرع على القول بالاشتراك في
جواز الاخراج عن غير الاخيرة والاخراج على حد الاستغراق بالنظر الى بعض الجمل ونحوها الخامس انه فرق بين بعض الاقوال
في الحكم والتفريع ظاهر كالقول برجوعه الى الجميع والاخيرة نعم بعضهم نبه على التغاير برجوع الاستثناء الى غير الاخيرة مجاز او لا
الاول وهو محل تامل لان النزاع في الظهور وعدمه كما عرفت فلا يستلزم المجازية وكذا على القول بوضعه للواحد مطلقا فانه
لو رجع الى غير الاخيرة لا يكون مجازا بل حقيقة نعم يتوقف رجوعه الى غير الاخيرة الى قرينة معينة بخلاف رجوعه الى الاخيرة فيكفيه
الا قرينة واما لو رجع الى الجميع يكون مجازا واما على القول بوضعه للاعم بوضع واحد ففي المعالم صح التمسك في انتفاء التعلق
بغير الاخيرة بالاصل الى ان نعلم الناقل عنه قائلا وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء قال وان قد عرفت

استثناء

بيان جريان الخلاف فيما مر في المطلقات

في بيان الوجه الرابع

بيان التفرقة بين الاقوال وما يتفرع عليها

١٦٧

اشتباه فيه عليك فاستوضحه في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن تدل
على الندب وذلك لان انتفائها كون الفعل مجاز مستيقن وما زاد عليه مشكوك فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في
التكليف ومقتضاه بقاء العمومات الاول لجالها لاصالة بقائها على الحقيقة حتى يثبت خلافه ولان احتمال وجود القرينة المقتضي
صرف اللفظ عن ظاهره ولا يزيد عليه مع ان الاصل كما عرفت عدم تعلق الاستثناء الى غير الاخيرة وظاهر جماعة موافقته وعن بعض
ممن وافقه في المذهب انه يحتمل الرجوع الى الجميع قطعا لعدم ثبوت الوضع لخصوص الاخيرة ومع الاحتمال لا يظهر الشمول لهذا الخاص
ويحصل الشك في انه المراد ايضا وبوقع الفهم والاصل عدم تعلق الحكم به ايضا ولاصالة الحقيقة لم يثبت لنا دليل على اعتبارها وحجيتها
بحيث ينفع مثل المقام لان القدر الثابت حجية ما هو ظاهر ومظنون الارادة بالنسبة الى العام بالاصطلاح واما انه يزيد منه فلم يثبت فان
كانت العمومات المتقدمة مقتضاها نفي الحكم والتكليف فهذا الخاص داخل لا في الخارج ومنه ان احتمال الرجوع لا ينافي ظهور العمومات
في العموم فان باحتمال القرينة لا يخرج اللفظ عن ظهور الحقيقة ولا يزيد هذا عليه ومنا المحاورات في العرف في حمل اللفظ على
الحقيقة على ما نعم كما يظهر بالاستقراء في نحو الم كيف ولو امر المولى عبده بامر واتى بكلام محتمل بعده يحتمل صرف الامر عن ظاهره و
علمه فلم يمتثل معتذرا باحتمال الصرف لعد مذموما ومقبحا اعتذاره قطعا على ان الحاق المشكوك بالاعم الاغلب يقتضي الحمل على
الحقيقة والظن بارادتها هنا وفيه الكفاية وايضا المعروف تعميم المجمل والمهمل في مقام البيان لنا فانه لو تكفي بصلح ابطال العموم
ودفع اليد عنه بالمجمل وايضا لاحتمال الصارف لو كان قادحا في الحمل على الحقائق لم يستقم في الشريعة حكم لحصوله في جل الاحكام وهم
يتقوه به عاقل فضلا عن فاضل فتامل فيهما نعم في ما استصلحه نظر لا يخفى على المتدبر وربما نوقش في نفي ارادة الاخيرة على هذا القول
معللا بان اللفظ دائر بين الاخراج من كل منهما وبين الاخراج من واحد منها ولا يتعين ان يكون ذلك الواحد هو الاخيرة فتخصيصه
غير متيقن وهو عجيب بمكان فان المفروض ان المذهب اعمية الوضع بالنسبة الى الاخيرة والجميع فكيف لا تكون الاخيرة متيقنة نعم لو قيل
الاعمية تقتضي اعمية الواحد منها من الاخيرة وغيرها فله وجه ولذا امكن دفعه واما على القول بالاشتراك والوقف فقال
العضدي هذان موافقان للحنفية للحكم واخذا لما في الملحقة لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية
لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها ونحو في المعالم ففهم منهم من فهم منه الحكم بالموافقة في تخصيص
الاخيرة به لا في جميع الاحكام ومنهم من فهم منه الحكم بالموافقة مطلقا فمنهم من استشكل فيه معللا بانه بعد ملاحظة الاستثناء
يصير العموم والخصوص في غير الاخيرة محل التوقف على مذهب ومعنى لفظ مشترك بلا قرينة على الحق فلا يترجح العموم على الخصوص
واحد عليه بانه لا اشكال في موافقة القولين الاخيرين للثاني في تمام الحكم انه يجب لا نعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على
العموم لان لا صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة لو لا ينافيها صح باحتمال المعارض لا يكفي في

تحقيق القول بالاشتراك

الصرف عنها والا كان ذلك قايما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا وتعبوا في المسألة غاية الاهتمام

يجب على القائل بالنظر الى وجوب البحث عن المخصص البحث من وجوه ما اهتديتم وعلمه وهو مفروغ عنه هنا لابد من الكلام في مثله

والتعليل بملاحظة الاستثناء الى آخره غير صحيح الا على تاويل بعيد فان العموم والخصوص لا يصيران معنيين لفظ مشترك اصلا كيف فعلم

بحدوث الاشتراك في اللفظ الدال على العموم وهو الدال على الخصوص ايضا فينبغي ان يراد بهما التخصيص وعدم التخصيص وما ادام لم يكونا

معنيين معيني لفظ من تلك الالفاظ فيجب حمل الكلام على انهما مقتضيا معنيي مشترك فطالان من احوال ما دالذي وردنا عليه

هو ان يكون التخصيص ما الا من الاحوال المدعي مشترك لا يوجب انتفاء عموم اللفظ والعمل به وهو حسن ويتم بما مر منا انفا

واورد عليه بعضا البناء على ان مراد العضدي ح غير بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص

غيرها وان عدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة بجهة الحمل على العموم والعمل على ظاهر اللفظ

ملاحظة الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وملاحظة انما تصادم الادلة لولا كلها

الناشي عن الاشتراك انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى اصحاب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان المداهب الاربعة

ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا اولا وفق مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب

للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم فالقول بالاشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة

حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع

الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر مردد بينهما والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص

او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا يجري فيه اصالة عدم التخصيص وذلك ليس من قبيل العام الذي لم يظهر له

مخصص بعد الفحص حتى يقال انه له صيغة خاصة دالة على معنى فلم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص حتى مدلول اللفظ

فيما نحن فيه لا انه امر خارج عنهما يحكم فيه باصالة الحقيقة وعدم التخصيص ثم قال بالبيان لما ر موضع مقالته ملخص فيه يجب البحث

عن المخصص مقالته يجوز العمل بالعام المخصص بالمجمل وفيه ان عبارة العضدي ظاهرة في نسبة عموم المواقفة فانه قال ولا يثبت

التخصيص في غير الاخيرة عندهم اما الظهور عند الثاني ولا لعدم ظهور الثاني فانا لم نحكم بعدم ظهور الثاني والحكم بعدم ظهور

ما نع من العموم فظاهره بقاء العمومات على العموم على انه في صدد بيان ثمرة القول بالاشتراك والوقف وبيان مقتضاهما ومحلها

مع القول بتعيين الاخيرة وحصرها فيما ذكره فمنه يبين دلالة على غفلة صاحب المعالم وتوجيه ما اختاره على مذهبه من بقاء غير

الاخيرة من العمومات على العموم مع ان كثيرا مما اورد عليهم يرد عليه وما ذكره من ان مقتضى ملة القول بالاشتراك هو الوضع الحقيقي

قلنا على تقدير تسليمه لا يوجب خلاف انما اقتضى عدمه واما ما ذكره من بيان الحاجة من ان مقتضى الشك في المراد هل

هو العام المخصص او العام الغير المخصص واصالة الحقيقة لا يجري فيه فيدل على ان ذلك مقتضى الاستثناء ولا يجري

الا اصل فيه بل الحكم فيه الالفاظ باعتبار لفظ العام بيانه ان العام ليس مشتركا عند القائل بالاشتراك بل الاستثناء مشترك

فنقول الاصل يقتضي ارادة العموم من العام نظرا الى كونه حقيقة فيه ولم يظهر صارف عنه ولا الاستثناء وان كان مشتركا

الا انه لما لم يظهر استعماله في معناه الذي ينافيه لم يظهر صارف عن الحقيقة وبما مر من الادلة انما يظهر لزوم حمل العام

على العموم وزيادة فساد ما ذكره وصحة ما ذكرناه فلنعد الى تدبر من جميع ما مر ظهر فساد الاستشكال الاتي اشار في

الشرط قد عرفت فيما مر حده لغة واصطلاحا واما اقسامه فقد ينقسم بالعقلي كالحيوة للعلم والشرعي كالطهارة للصلوة والا

لطوافا والوضعي وهما طاهر ان تماما كما يصدق هنا اللغوي مثل ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار معللا

من جماعة بان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزاء ويشكل الا

خيرة لان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزاء ويشكل الاخيرة لان ما دخلت عليه ان في المتعارف ما يستلزم

وجوده وجود شيء اخر هو الجزاء ولا يكون فيه مستلزما لنفي ذلك الشيء الاخر فلا يصدق عليه تعريف الشرط ولهذا انما ينتج في

القياس الاستثناء المتصل الا وضع المقدم ونفي التالي ولو كان المقدم شرطا بالمعنى المعروف والجزاء مشروطا لم يكن الامر كذلك

بل يجب عكس هذا فان هذا استعمال واضح بل وضعه لغة لغير ذلك وهو التسبيب كما يأتي بل لان الشرط بالمعنى الاصولي لا ينقسم

الى ما يعمه فان الشرط اللغوي لفظا وذلك معنى ولا اول ليس مما يتوقف عليه الشيء وهو الشرط عند الاصوليين فلا ربط بينهما

اصلا بل هو شرط باصطلاح النحو بل لا يصح عندك لو آمن فانه التسبيب لا الاشتراط كما سمعت هنا ويفيد دلالته على ثبوت وضع

هيئة وليس ثابتا بل الادوات موضوعة للشرط ومدخولها مفردانها موضوعة ومركبا بها كذلك ولا وضع سواهما ويعنا قبل الشرط

اللغوي صار استعماله في السببية غالبا وفيه خفاء نعم لو اراد والتمثيل للزوم ان عبل بمثل العلاقة الصحيحة الاطلاق في المجاز الا انه

ليس في تقسيمه الى ما يعمه خصوصه حسن لعدم الفائدة فيه اصلا بل المهم ان يعد الشرط بهذا الاصطلاح من المخصصات المتصلة فانه

يقتضي التخصيص كالشرط بالمعنى الاخر فان قول القائل اكرم العلماء ان كانوا بصريين يخصص العموم بتخصيص الحكم بالبصريين مع انها

لعلها شاملة لهم ولغيرهم ومثله اقتلوا المشركين ان كانوا مصريين وكثيرا ما يمثل بمثل اكرم العلماء ان جاؤك وهو يطلب من التخصيص

لعدم عموم العلماء الاحوال بل للاشخاص نعم هو مقيد لاطلاقها فانه يقيد اطلاق الاكرام بالمجيء فانه لو اكرمه بدون المجيء لم يمتثل

ولعل التمثيل به وامثاله على القول بعموم دلالة العموم من حيث العموم من كل جهة وبتعميم غيرهم ويعبر عن الشرط بالاصطلاح النحوي

عن الشرط بالاصطلاح الثاني الاصولي بلزوم الاضافة في الاول بنظير ما مر في الاستثناء دون الثاني لعدم دليل عليه بل عدم علمه شرعا

مردة يدل على جوازه كما يعرفان بان للاصل صيغا خلاف الثاني ثم هي كثيرة كان واذا واما ومن وما ومهما وحيثما واذما وعلا الاهدى

بيان في تحديد الشرط واقسامه

في بيان احكام الشرط

امهاان معللا بالاجر فيتبها وبانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف اخوتها فان كلا منها يختص بمعين لا يجري في غيره ونظر فيه في النهاية
بان اذا انما يدخل على المحتمل خاصة واذا يدخل عليه وعلى المتحقق وهو احتياج اليه بل المصرح به بعض الفحول كما هو ظاهر المروفا بادئ
وعن النحويين وفيه نظر فان ان غرفا يتم المحتمل وغيره نعم لعنة لعله كذلك لما مر وهما احكام من وجوه **منها** ان الشرط والمشروط اما
اما ان يتحدا او يتعدد او يتعدد احدهما دون الاخر وعلى تقدير التعدد واما ان يكون على البدل او الجمع والجميع تسع صور والحكم
في الجميع غني عن البيان ومنهم من قال انما يعرف كونه على الجمع او البدل بالقواعد او فانه لا يدل على الاول والثاني على الثاني
وفيه نظر **ومنها** اذا قال ان دخلتما الدار فانتما طالقتان كظهر اي ان دخلت احديهما فالظاهر على القول بانعقاد الظهار مع الشرط كما
هو ابعد الوجهين وقوع الظهار بالنسبة اليهما فان الاجتماع لا يعتبر في التثنية فيتحقق باجتماعهما وافتراق احدهما عن الاخرى
ومثله الطلاق لو قيل بوقوعه كذلك كما عند العامة وفيه اختار بعضهم عدم وحكي عن بعض اخرين منهم عدم الوقوع مطلقا لان الشرط
دخولهما بداره وضعفهما ظهر بما مر خصوصا الاخير فانه اعتبر الاجتماع في الجزاء والبدلية في الشرط مع وحدة المحل **ومنها** ان
الشرطان وجد دفعة فالمشروط يتحقق بوقوعه ولذا وجد تدريجا سواء اجتمع اجزاؤه ام لا كالكلام والحركة فالمشروط يتحقق بوجود
اخر جزئه لعدم صدق وجوده الا به وان كان عدم شرطا فيحصل المشروط بعدمه في اول زمان العدم **ومنها** ان التقييد بالشرط
المخرج للاكثر حتى لو بقي واحد او لم يكن فيجاما بن اجماعا ولم يختلفوا فيه كما اختلفوا في الاستثناء كما في النهاية وفي جمع الجوامع
يجوز اخراج الاكثر به وفاقا وقد تقدم منا ما يقتضي التحقيق ومع ذلك فحق الشرط اما ان يكون مقيدا او مخصصا فالاول مثل
اكرم العلماء ان دخلوا الدار فان الدخول لم يكن من افراد العام بل افراد العلماء الا ان الامر بالاكرام بالنسبة الى الداخل
دون غيره مطلق فيجري فيه احكام الاطلاق فصح تقييده ولو باخراج الاكثر لوجود العلاقة وهو علاقة الاطلاق والتقييد ولذا
يصح عدم حصول مصداق للحكم كما لو لم يدخل منهم احد او يدخل واحد لكن هذا ليس تخصيصا لخروج الكل او الاكثر بل تقييد الحكم الخصوصي
للافراد والثاني مثل ان قال اكرم العلماء اذا كانوا مصريين ونحوه مما يكون من التخصيص وحكمه حكم الاستثناء في كون العام
فيه حقيقة او مجازا او على الثاني بعد وجوده ملاك العلاقة المعتبرة لك مما تقدم هذا في العرف لا ينافي الوضع كما سبق **ومنها**
ان الشرط اذا تكرر وبدون العطف فالظاهر كون الثاني تاكيدا للاول واذا عطف على الاخر بالواو مع وحدة الفعل فيه وجهان
من التاكيد والمغايرة ولا زمه الثاني واذا عطف به مع اختلاف الفعل فلا بد من تحققهما سواء كان باعادة الاداة او لا والظهور
الواو في الجمعية كما لو قيل ان صمت وان قرأت فانت حر مع ضم النية مع الاول شان الجزء بالتفصيل بينهما في الثاني بتمام وفي
الاول بكفاية احدهما في حصول الجزاء واذا تكرر مع اختلاف الفعل بدون العطف فالثاني يحتمل العطف باسقاط حرف العطف والتعليق
بالاول وكونه في موضع نصب بالحال والاوسط اوسط فانكا من الوجهين الاخيرين يشتمل على خلاف ظاهر فان الحذف خلاف

الاصل

بيان في ان النكالف الشرعية بالنسبة الى قبول الشرط و التعليق على اربعة اقسام

بيان في ان التخصيص بالغاية وفيه تفسير الغاية

الاصل كما في الشرط من الشرطية بخلاف فانه مبني على استعمال الشرط فيما هو ظاهر فيه وعليه يتعين تقديم الثاني على الاول
الا انه يحكم عادة على خلاف لظهور التعليق فيه فان السبب مقدم على المسبب خلافا لما لبعضهم فقال العلاقة اشتراط التي مثبط
امر في عن الا ان فالترتيب مطوي فيهما لما امر واذا عطف احدهما على الاخر بادوكفى وجود احدهما مطلقا ولو اختلفا بالذكر
او الافراد او غيرها **ومنها** ان التكاليف الشرعية بالنسبة الى قبول الشرط بالمعنى الاصولي والتعليق على الشرط بالمعنى النحوي
على اقسام اربعة **فمنها** ما لا يقبلها كالايمان بالله ورسوله والائمة وسائر العقائد والواجبات والمحرمات القطعية **ومنها**
ما يقبلهما جميعا او لا زما كالوصية والعتق **ومنها** ما يقبل الاول دون الثاني كالعقود البيع والاجارة والصلح ونحوها **ومنها**
ما يكون بالعكس كالنذر المعلق بالصلوة والصوم اذا اراد اشتراط تحقق شرط من شرائطها او ركن من اركانهما ونحو ذلك
ومنها **اشارة** الصفة مخصصة فان قولنا اكرم العلماء الفقهاء وغيرهم وانما وصفناها بالفقهاء لاخرج غير الفقهاء مهادلاء يفهم منه
عرفا الا ما قلناه فلا يحتاج في التخصيص بها الى اعتبار ما للمفهوم في الوصف كما سمعت فيما سبق حتى يتحقق التخصيص بل المدار
فيه على تقليل افراد العام وهو يتحقق بمنطوقه وهو ظاهر ثم لو دار الامر بين كون الصفة للايضاح او التخصيص او غيرهما كالمدح
والذم يتعين حمله على التخصيص للتبادر وكونه اغلب فيكون نظنونا اذ الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب حيث يتفرع عليه دلالة عبدا
مملوكا لا يقدر على شيء ورهان مقبوضة على ملك العبد وعدم اشتراط القبض بخلاف ما لو قلنا بكونه ظاهرا في الايضاح
فيفيد الاشتراط او عدم الملك ومنهم من الحق بالصفة الحال والتمييز والظرفين وهو غير مناسب فان شيئا منها لا يخصص العام
فان الحال يبين هيئة الفاعل او المفعول من حيث انه فاعل او مفعول والتمييز يرفع الابهام عن الذات او النسبة وشيء منها لا يخصص
العام ومثله الكلام في الظرفين نعم الجميع يفيد اطلاق الامر بالعموم والحكم المتعلق به كما لو قيل اكرم العلماء راكبين او في المسجد او يوم
الجمعة وطاب العلماء نفسا فانه لو اكرمهم في غيرها لا الركوب او غير يوم الجمعة او المسجد لم يمتثل وشيء من الاحوال لا يكون فردا من العموم
كتقييد الطيب بالنفس **اشارة** الغاية مخصصة ويراد بها هنا النهاية والطرف لا المسافة كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل ولانتهاء الغاية وصيغتها
الى وحتى فانهما بمعناها ومقتضاها ان يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها من الحكم فانه لولا ذلك لما كانت الغاية غاية بل وسطا
هو خلاف الفرض فضلا عن التبادر فانه للمفهوم منها بل لمخالفة الكلام في الحكم كما في الليل لا وما ينافيه كقوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع عدم انقطاع السير الى المسجد الاقصى ونحوه اسقطها الدليل وفي المحصول
والاولى ان يقال الغاية اما ان يكون منفصلة عن ذي الغاية بمفصل محسوس او لا كالليل بالنسبة الى المرفق ففي الاول يجب مخالفة ما
بعدها لما قبلها واما الثاني فلا لانه لما لم يكن المرفق منفصلا عن اليد بمفصل محسوس لم يكن تعيين بعض المفاصل لذلك
اولى من بعض فوجب من ههنا دخوله لما بعدها فيما قبلها وهو عجيب جدا والعجب منه سكوت العلامة عنه في النهاية حيث

حكاه ومنهم من فهم منه اختياره وهو غفلة نعم هو اختياره في شرح المبادي ومن جعلها ان المرفق وكلما جعل غاية وليس منفصلا

بمفصل محسوس لما جعل غاية الحكم فلا يكون ما بعده داخلا فيه الا لم يكن غاية وعدم انفصال المرفق عن اليد بمفصل معلوم مثلا

لا مدخلية له في خروج ما بعد الغاية عما قبلها في الحكم والظاهر عدم الخلاف فيه نعم اختلفوا في ان نفس الغاية هل هي داخلة في

> في بيان ان نفس الغاية هل هي داخلة في المغيا ام

المغيا على اقوال منها ما ذكره من التفصيل وما استدل به هنا استدل به هناك وهو وان لم يكن مستندا فيه فان محصله

يرجع الى ان الغاية لو امتازت تكون خارجة والا وجب دخولها من باب المقدمة وهو غير المدعى فان المدعى ان الغاية في اللغة

هل داخلة في المغيا او لا ولم يثبت منه ذلك فان الغاية ان كانت خارجة لغة فلا يختلف الحكم فيها بالامتياز وعدمه غاية الامر

يلزم امتثالها من خارج فيما كان الحكم ايجابيا مقدمة ولذا لا يصح عد هذا القول هناك ثالث الاقوال بل هو يرجع الى القول بالعدم

مطلقا وبعد تسليم صحة الاستثناء به هناك نظر لكونه اخص من المدعى فانه لا يتم الا في الواجب لكن لا طريق الى الاشتباه غالبا فيما كان حسية

فانه غير منضبط به اصلا ثم هل يجوز اجتماع الغايتين في الحصول نعم كالوقيل لا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يغتسلن فههنا

الغاية في الحقيقة هي الاخيرة والتعبير عن الاولى بها للقرب منها واتصالها بها ونظر فيه في النهاية بان الغايات قد لا تترتب

فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا الاخيرة ونظر فيه بانه لم يدع ان الاخيرة في الذكر مطلقا هي الغاية بل المقصد

حتى يرد عليه ما ذكره من كونها قد لا تترتب بل في المثال الذي ذكره وفي الجميع نظر اما في الاول فلان المدعى جواز اجتماع الغايتين

ولم يثبت بما ذكره معنى ما عرفته وانما اطلاق الغاية على غيرها مجازا فليس مما يمكن انكاره واما في الثاني فلان الغايات اذا لم تترتب

وكان المجموع غاية كالوقيل اكرم بني هاشم ابدا الا ان يدخلوا الدار ويأكلوا الطعام ويشربوا الماء فلم يجمع الغايات بل الغاية

فلا يرد عليه ما ذكره واما في الثالث فلانه ظاهر مما بعد التدرج منه انه يجوز الاجتماع مطلقا الى ما ذكره وبه يتبين وجه صحة

نظر الثاني وكيف كان فالحق ان الغاية اما شئ معين واحد الشيئين او الاشياء وكل واحد منها اما مركب او لا واما اجتماع الغاية ربما

او مجتمعا حقيقة فلا يجوز فانتفاء الاول الغاية المقدم وفي الثاني المجموع حان وهو في الاول الترتيب بحسب القدرة فلا تعدد اصلا

ثم ما مر بين الكلام في مبدأ الغاية كان اكثر من احكام هذه المخصصات مما مر في الاستثناء وقد اشرنا الى شذرة منها البحث الثاني

في المخصصات المنفصلة اشارة العقل القطعي كالقياس والاستحسان ليس بمخصص للعام اذ به يثبت السند في الاول ولعدم كونه

> في بيان المخصصات المنفصلة ومنها العقل ام

كاشفا عن الارادة عندنا واما القطعي فمخصص ولا يلزم بطلان الشريعة بل الشرائع كلها فانها ثابتة بالعقل فاذا امكن بطلانه

الشرعية بغيره لزم بطلان الاصل بالفرع فلو لزم بطلان الفرع فبطلانه معا لانه المجرى الناص على الشارع ولا يدفع القاطع للعلم

بالارادة فمعنى ما قلنا فلا نحجية الظواهر من حيث انها تكشف عن الارادة فاذا كان المراد معلوما فلا كشف فلا حجية ولان

الظن ولو في الجملة مصرف الظواهر عن ظواهرها قطعا فالقطع بالطريق الاولى وقد استدل بالمخرج الصبي والمجنون من الامر بالعبادة

ماذا ما كذلك وفيه انه لا يتم في المراهق ونحوه لعدم استقلال العقل فيه على ان للخصم ان يقول انهما خرجا بالسمع و

عن طاهيه شاذة من المتكلمين خلافه ولهم ان التخصيص بيان والبيان لا بد من ان يكون متلوا عن المبين والعقل سابق

على الخطاب فلا يكون بيانا وانه لو جاز لجاز النسخ به لانه بيان مثله والثاني منتف بالاجماع وان ما هو خارج عقلا خارج

لغة بدليل عدم صحة اطلاق اللفظ عليه قطعا فالعقل لا مدخلية له في التخصيص لاستحالة التخصيص المخرج واذا العقل والشرع

تعارضا فترجيح احدهما بلا مرجح تحكم ومنع تخصيص الصبي والمجنون فان خطابهما ممكن كما في ارش الجنايات وقيم المتلفات

واجماع الفقهاء على صحة صلوة الصبي واختلافهم في صحة اسلامه ولولا دخولهم تحت الخطاب لما كان كذلك والجواب عن الاول

ان البيانية وصف للعقل ومتلوه عن الخطاب لو قصد فيها على تقدم ملحاجة الى البيان وان كان ذاته مقدمة كالخاص

المقدم على العام بل فيه لا نسلم اشتراط المقارنة في كل مخصص وفيه نظر وعن الثاني بابداء الفارق فان النسخ اما بيان لمدة الحكم

او رفع وكلاهما غير مدرك بالعقل بخلاف التخصيص وهو خروج بعض الافراد عن الحكم فانه ممكن مردود على انجماعه منهم السيد

والشيخ والعلامة والفخري صرحوا بجواز النسخ به معللا بان من عجز عن رجليه كالزمن قد نسخ عنه الفعل بالعقل كالقيام في الصلوة

وفيه نظر فان النسخ رفع الحكم مع بقاء الموضوع لمصلحة وهنا رفع الموضوع وانما يرفع بسببه الحكم فهو ليس الا انه لا يكون نسخا والا يلزم

النسخ بتبديل الموضوع كرجوع الفقيه من الحكم لو تبدل موضوعه عند طرو الحرام قبل الميت قبل التجهيز وغيرهما وعن الثالث بان المرفوض

عموم اللفظ لغة مثلا الشئ في الله خالق كل شئ يعم الممكن والواجب وانما لهما فلولا ان الله العموم لزم الكذب عليه وفي دعوى

التجوز نظر يفضي الى خروج الواجب عنه ضرورة وافعال العباد نظرا وبالجملة لا شبهة في شمول الجميع لغة ولغايته فيه عند القرينة

وعن الرابع وجود المرجح بل نقول الحاكم الى المرجح فيما يحتمل الخلاف وهنا ليس كذلك للعلم بعدم ارادة الخاص وعن الخامس

بان تكليف المجنون تكليف لمن لا يعقل فلا يصح تكليفه عقلا وما ورد شرعا انما من قبيل احكام الوضع او هما بعين تعلقه بالولي ومثله

الصبي اذا كان غير مميز ومع ذلك لا يلزم من منع تخصيصهما بطلان قول الخصم ولا المدعى وهو ظاهر الا ان يكون بناؤه على ان لا

جامع لما كان واتفاقا على القولين فبطلان ذلك يبطل احدهما فيتعين الاخر وغيرها انه يعني نعم يرد عليه ما مر على ان الحق ان الصبي المميز

عباداته شرعية لا تمرينية مع انه لو قلنا بكونها تمرينية ليس لعدم صحة خطابه عقلا بل لعدم توجه الخطاب اليه شرعا والعقل لا يفرق

بين الواجب والمستحب ولا يجيب عنه بان تعلق الحق بما انما من باب خطاب الوضع وهو غير متعلق بالصبي ووجوب الاداء ثابت

على الاخطاب التكليف متعلق بالولي لا بهما وصحة صلوته واسلامه لا يدل على دخوله تحت خطاب التكليف فان صحة الصلوة معناها

انعقادها سببا للثواب وسقوط الخطاب عنه بها ان صلى في اول الوقت وبلغ الحلم لا بمعنى انه امتثل امر الشرع حتى يكون داخلا تحت

خطاب التكليف بل ان كان ولا بد فهو داخل تحت خطاب الولي به لنفهم خطابه دون خطاب الشرع وكذا صحة اسلامه على ان منع

تخصيص الصبي غير مضر لانه ليس المقصد اثبات المسائل لانه يقال اذا كان الفهم شرطا فما معنى قول الفقهاء في النائم في جميع الوقت مخاطب
بالصلوة لانا نقول ليس المراد انه يصلي وهو نائم او انه يزيل النوم عن نفسه بل ما ذكره قاضي القضاة في تفسير قولهم انه لا انسان
مخاطب وهو بوجوه الاول انه مكلف بما تضمنه الخطاب الثاني ان سبب الوجوب حاصل كالنائم لانه قد لحقه بسبب وجوب
القضاء بخلاف المجنون ولهذا قالوا الحائض مخاطبة بالصوم دون الصلوة الثالث تقدم حكم الخطاب كما في السكران لا يقال
فصل الفقهاء بين صلوة الصبي بطهارة وبغيرها لانا نقول مرادهم انها على الصفة التي تسقط فرض البالغ وليس كذلك اذا
خلت عن الطهارة او انها اذا وقعت بطهارة فقد وقعت على الوجه التمام لا انه مخاطب بها وغير نظر لان الخصم منع تخصيص الصبي
والمجنون معللا بامكان تكليفهما ولم يلزمه ما ذكره من صرف الخطاب الى الولي وجعله من باب الوضع امثاله ولم يتشبث على الامكان
بها بل عدها نظيرا مع انه لو استدل بها لا يلزم من بطلان السند بطلان المدعي لاحتمال كونه اعم مما ذكره من ان تخصيص
الصبي غير مضر لانه ليس المقصد اثبات المسائل غير سديد فان المفروض ان المستدل استدل به على ما ادعاه ثم الفرق بين خطاب الولي
وخطاب الشارع بفهم الاول دون الثاني لا ينفع فان تعلق الحكم لو توقف على فهم الخطاب لما كان غير العلماء مكلفا مع ان الفرق
بين الخطابين لا ينبغي فان الطفل اذا امكن فهمه خطاب الشارع فانما هو بيان وارد على لسان القوم وهو منهم فهو كغيره ثم
ما ذكره في معنى كلام الفقهاء من انه مكلف بما تضمنه الخطاب لا يدفع المنافاة فان التكليف فرض توقفه على الفهم والنائم لا يفهم
فكيف يصح كونه مخاطبا بما تضمنه الخطاب الا ان يقال يكون مبنيا على كون القضاء بالفرض الاول فيكون الخطاب متضمنا للامر بالصلوة
في خارج الوقت فيكون النائم مخاطبا بعد النوم بما تضمنه وانت خبير بانه على هذا لا يصير جوابا عن الجميع وكذا الحكم بتقدم حكم الخطاب
فان المفروض حصول النوم في جميع الوقت وقبل الوقت لم يكن مكلفا فلم يتقدم حكم الخطاب الا ان يقال هذا كما تقدم ليس جوابا عن
النائم بل الجواب عنه ما ذكره ثانيا والغالب المقصود من ذكر الاجوبة استيفاء ما هنالك اسقط ما هو بعيد مبالغة ثم ما علل قولهم
الحائض مخاطبة بالصوم دون الصلوة تحكم فان في الحائض كما يمكن ان يكون الفرق فيه بسبب وجوب السبب وعدمه يمكن ان يكون بسبب
وجود المانع وعدم الشرط وعدمه فانه لما لم نطلع للحائض على سبب للصلوة ولحق للصوم فتخصيص الحكم بالاول تحكم فالاظهر في توجيه
كلامهم الاول ان يكون مبنيا على كون القضاء بالفرض الاول ويراد بالخطاب خطاب القضاء نظرا الى انه لما كان القضاء على صدقه فهو
وهو حاصل بالنسبة الى النائم عرفا دون المجنون لا يقال انه لو كان لتخصيص مال الصبي للتجارة ولا سيما ثم ما احدها الاخر
حتى فاتهما يصدق على الاول انه فاته البيع بخلاف الثاني فانه لا اقل من انه يشك في الصدق به يمكن توجيه الجواب الثالث
للنائم ولو سلم الصدق في الثاني فخارج مع النص الخاص والحكمة فيه احد الوجوه المتقدمة في الحائض هذا ولا يجمع اكثر هذه الادلة
على موضع واحد فان مقتضى الاول كون النزاع لفظيا فانه دل على نفي البيانية التي هي من لوازم التخصيص مع الاعتراف بدلالة

العقل

العقل ودلالة العموم على شموله للخاص لا على انكار مقتضى دلالة العقل الا انه بنا فيه الاخير منها كما هو ظاهر والثالث دل
على خروج ما اقتضى العقل خروجه عقلا الغير اليه وهو وان شارك الاول في تقدم حكم العقل الا انهما اختلفا في تناوله دلالة
العام وعدمه والرابع دل على الاعتراف بدلالة العموم لكنه طالب المرجح بان جعل النزاع لفظيا كما هو جزم به العلامة والفخري
منظور فيه وبعضا يجعل المناطقي كون النزاع لفظيا ان العقل لا يؤثر في اختصاص العام ببعض مدلوله وانما المؤثر هو الا
رادة القائمة بالمتكلم فالعقل يكون دليلا على تحقق تلك الارادة فيكون دليلا مخصصا لا نفسه وانت خبير بان هذا الوجه لا يقتضي
عدم كون الكتاب ونحوه مخصصا بل غير الارادة من السمع متصلا او منفصلا والحس وغيرها كذلك ولا يقول الخصم ولا عاقل به
ويتفرع عليه خروج مثل الغافل والناسي والساهي والمجنون والنائم وغير المميز لا مطلق الصبي كما قيل لعدم دلالة العقل على
خروج المراهق ونحوه كما مر عن عموم الاوامر والنواهي بل مطلق الطلب واما بالنسبة الى الاحكام الوضعية فلا دلالة له على العدم
لعدم المنافاة وتمام بان العقل لا يخصص بغيره كما بان الحس يكون مخصصا ايضا لم نقف على امثلة فيه ومنه واوتيت من كل
شيء نعم كل شيء ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم اشارة يجوز تخصيص كل من الكتاب والسنة المتواترة بمثله وبالاخر

جواز تخصيص كل من الكتاب والسنة المتواترة بمثله وبالاخر وبالاجماع

وبالاجماع عندنا بل عند العامة ايضا الا في تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة به وبمثلها فانهم اختلفوا فيها على
قولين الا ان اكثرهم وافقونا للخبر ما يأتي في الخبر الواحد اذا كان مخصصا للقرآن ووجود المقتضي وهو ما مر دليلا لان
تعارضا وتساويا ويكون صدورهما قطعيا ولا يجوز التناقض في المتكلم ولا اهمالهما اتفاقا فيتعين ارجاع احدهما الى الاخر وانما
هو بالتخصيص لفهم العرف وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه مع شيوع التخصيص بالنسبة الخبرية من الاحتمالات
وعدم المانع فانا بعد البحث الاكيد لم نقف على ما ينافيه وستسمع ما ينافيه الخصم ما تقدم من ان الحق وقوعه في الشرع قطعا واجماعا
واستدل بانه لو جمع دليلان احدهما عام والاخر خاص وتعذر الجمع بين حكميهما فاما ان يعمل بالعام او الخاص فعلى الاول يلزم ابطال الخاص وعلى الثاني
يلزم العمل ببعض العام فكان اولى وبان الخاص اولى في دلالته واغلب على الظن لبعده عن احتمال التخصيص بخلاف العام فكان اولى بالعمل
وبعد ذلك فاما ان يكون الخاص ناسخا لحكم العام في محل الخاص او مخصصا والتخصيص اولى فان النسخ يستدعي ثبوت اصل الحكم في
الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته والتخصيص عدم ارادة المتكلم بالعام للصورة المخصوصة ولذا النسخ يرفع والتخصيص يدفع ولانه وقوع
التخصيص في الشرع اغلب ويرد على الاول انه يجري لزوم العمل ببعض العام لا يثبت المدعى فان مدار الخطاب على ما يتفاهم اهل اللسان
لا على الاستحسانات العقلية وعلى الثاني انه مجرد بعد التخصيص في الخاص لا يستلزم تعين العكس لاحتمال المساواة بمجاز لعله ثم ان ما
ذكره لاولوية التخصيص على النسخ في غير الاخير منها نظر فان المدار في الترجيح انما هو على ما يقتضي الظهور ومجرد كثرة المقدمات و
قلتها والصعوبة والسهولة لا يجدي ومنه يتضح مدار المرجح في سائر اقسام تعارض الاحوال وان ما استدل فيها انه من الوهم الى

الفوائد بعده المفاسد الا ما يفضي الى الظهور بعد فانه يندفع فيما لو قيل تمامه فيما ذكرت افادة الظن ولا دليل على عدم حجيته فانك عرفت

ان المدار على ما يفضي الى الظهور بعده يندرج في الظواهر فيدل على حجيتها ما دل على حجيتها والمخالف للتبيين للناس ما بين لهم بتقريب

ان الله تعالى فوض البيان الى نبيه وجعله مفوضا اليه فلا يجوز ان يفوض السنة الى البيان حتى من مثلها كما لا يجوز بيان الكتاب بالكتاب

والجواب ان دلالة المخصص بيان سواء كان للكتاب او للسنة المتواترة كيف وقد قال الله تعالى تبيانا لكل شيء كما ان ما في لا لهم علم السنة

فيقيد جواز بيان السنة بالسنة ثم ان البيان في الكتاب بل كتبنا انا نبين بالكتاب فلا اشتباه فلا حاجة الى البيان منه وعاقبة البيان لمراد التبليغ

وهو امر لا مضايقة من العموم بخلاف ما قصده بالخاص بالمجمل وفيه نظر واما الاجماع فخصص لافادته العلم بالمراد بخلاف عموم الكتاب

والسنة المتواترة ولا يجوز على الشارع التناقض فيتعين تخصيصهما بل كلم عرفت من ترتيبه بالاضافة الى سائر الاحتمالات عرفا واما تخصيص

الاجماع بهما وبالعقل فلا يصح اما بالعقل فللزوم التناقض فانهما دليلان قطعيان فلا يمكن تعارضهما من الشارع لامتناع صدور التناقض

منه ومنه يتبين ان المتواتر بالمعنى يخصص بالعقل ولا يخصص غيره ولا مثلها بل لا يكون وانما بالكتاب والسنة المتواترة فلان الاجماع

يفيد العلم ولا يفيده شيء منهما فيتعين تقديمه عليهما ثم ان كل عام في السنة اذا كانت قولا واما اذا كانت فعلا او تقريرا فهي حجة

في الاول وفي حق الفاعل حضرته في الثاني تخصيص قطعا فانه لا يخلو اما ان يكون صدوره عنه وعدم انكاره من باب العصيان

والنسخ او التخصيص والاول ينافي العصمة للنبي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وفرض شمول الحكم له والثالث اولى من الثاني ولم

نقف خلافا فيهما بينا بل في الاول الاجماع في النهاية ونفي الخلاف في الاحكام وفي الثاني الاتفاق في المنية لكن في النهاية عن شذوذ

الخلاف فيه وفي الاحكام عن طائفة شاذة ولعله لاحتمال النسخ مطلقا او في حق غير الواحد واولوية التخصيص بعد ذلك وفي حق

سائر الناس ففي الاول يقع التعارض بين ادلة التاسي والعموم الاول وفي الثاني بين مثل عموم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة

ان ثبت وبين العموم الاول ويتردد الامر بين تقديم الاولين فيكونان ناسخين للاخيرين او الاخيرين فيكونان مخصصين للاولين والاخير

اظهر لانه فيه جمعا بين الدليلين بعدم الحجية فيه بمجرده فيه ما سمعته ولما عرفت من الاولوية ولكون ذلك اكثر ازديادا بالنسبة الى

الاخيرين فتخصيصهما اولى هذا اذا كان الفعل والتقرير متراخيين عن العام لما اذا كانا مقارنين له او متقدمين عليه فانه لا يمكن

فيه الاتيان بالفعل فيه ونحوه جواز النسخ وعدمه فعلى الثاني فالامر ظاهر وكذا لو فرضنا عدم ثبوت التاسي فيه وعلى الاول فكما

نقلنا كأنه لو كان وجوب التاسي بعموماتها به يتعين تقديمه لعدم امكان غيره خلافا لقائله في الاول منهم العلامة والعضدي فمنهم من

بنى على ان الفعل خاص والقول عام ومنهم من بنى على ان الحجة عموم الاتباع مع الفعل ومجموعهما اخص وارد عليه ولا لان الفعل على حدة

التاسي بل الموجب هو العام وحده وشبههما اذا قيل ان الدال على وجوب الزكاة انما الزكاة مع المال وفيه نظر بل الحق ان الفعل مع

العموم لا يخرج عن العموم ولا يجعله اخص ثم منهم من جعله نسخا ومنهم من جعله تخصيصا كالعضدي وقضاء الاحتياط ظاهر وللمذهب في الثاني

في بيان [illegible] الاجماع
وبعض تخصيصه

فجعله نسخا كلا انه غير تخصيصه للجميع وبرده فانه نعم لو ثبت اشتراك غيره معه بدليل خاص بالواقعة كان نسخا لعدم احتمال غيره

ومما يظهر بعدم تقديم القول على عموم التاسي لو كان القول متأخرا ولا له خاصة وكان التاسي ولجبا وانه لم يكن فعله مخصصا وبعضهم

قدم عموم التاسي وقد عرفت ما فيه نعم هو الظاهر لو ورد النص للتاسي بخصوصه وامكن النسخ والا فيرجع الى المرجحات واما لو لم

يثبت التاسي فيقدم القول مطلقا ولو كان القول مقدما ولا له خاصة فينسخ بفعله للعصمة وان لم يكن التاسي ثابتا فلا حكم لنا وان ثبت

فينسخ ولا معارض **اشارة** لا خلاف بيننا في ان خبر الواحد يخصص بجميع ما مر وهو قول لاكثر اهل العلم وبل ربما يحكى عن بعضهم انكاره

ولم نقف منهم على تصريح به هنا ولو كان فهو مردود بما مر وانما الخلاف في ان خبر الواحد هل يخصص الكتاب ام لا فمنهم من جوزه مطلقا وهم

المعظم ومنهم السيد بل لا يظهر مخالف في الاوائل ولا في الاواخر من يعتد به وهو المعتمد ومنهم من انكره كذلك كالقمي في حجة الاسلام

حيث صرح به الا ان فيه بعد ذلك التحصيل التحقيق تقديم الكتاب الا ان يكون الخبر مما اجمع اصحابنا على العمل به والذي وقفنا اشتهر عملهم به

ولم يبلغ اصل الاجماع وعد تلك منهم الشيخ وليس كلامه في العدة صريحا فيه بل كلامه ظاهر انه وانا انكر صريحا الا انه قسم الاخبار وجعل

انكاره في غير محل النزاع وايضا الثابت بعد اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد بوجوه منها انهم اجمعوا على صحة تلك الاخبار وليس ذلك

موجودا في اخبار الاحاد وليس ذلك موجودا في اخبار الاحاد التي لا نعلم صحتها وظاهر ان الصحة اعم من الظن بالصدق وورد العلم به ويعضد

عمله في الفروع حيث وافق الاصحاب في تحريم امور في الطعام وغيرها مما لا يتم الا بتخصيص الكتاب بخبر الواحد وكون بنائه في الجميع على

الاجماع بعيد جدا ومنهم من جوزه ان خص بقطعي ومنهم من عكسه كالسبكي في جمع الجوامع على الاجماع بعيد جدا ومنهم من خصصه بما اذا

خص بمنفصل سواء كان قطعيا او ظنيا واختلف النقل عن الحنفية فالمشهور انهم جوزوه مطلقا وربما نسب اليهم العدم مطلقا والحق ان كان

الخبر مشهورا وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب فيلزم على هذا ينبغي ان يحمل

لفظ المتقدم على الخبر الواحد فيما سمعت وفيه خفاء بل قيل فيه ما فيه وتوقف الباقلاني ومعه في النهاية اصلا وفي المعارج او لحد

وذا اعتبر في الوافية لنا انهما دليلان تعارضا واحدهما عام والاخر خاص والمفهوم منهما عرفا التخصيص كيف والخاص يكشف عن المراد

عرفا فان العام في غير محل التخصيص لا معارض له وفيه اظهر الاحتمالات وارجحها واشهرها التخصيص وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول

الا بلسان قومه ولا نه لولاه لزم عدم حجية خبر الواحد مطلقا مع كونه قطعي الفساد فانه يخصص لا اقل عموم ما دل على حجية خبر الواحد

واصل البراءة او الاباحة ونحوه والقول ان المناط في الجميع على حصول الاجماع مقطوع الفساد وكيما دعى ان الا ان العمدة في حجية خبر الواحد

عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك وهو مما صار في الاخبار المخصصة لعمومات الكتاب ومن عرف الشريعة يعول على شهادة الاستقراء

وايضا دليلا ان معلوما الحجية متساويا فيها وان اختلفا بالتواتر والاحاد والخصوص والعموم ومنهم العرف منهما التخصيص مع عنادهم

علماء الاسلام كافة في الامن لا اعتداد به بل استقر عليه الامر الاتفاق في الحقيقة وايضا النزاع في الدلالة لا في الحجية فان المرتدف

في بيان ان خبر
الواحد هل
يخص الكتاب
ام لا

مبني الحل بل الكل في الحقيقة نظرا الى علمه لا اعتداد بالمخالف مع ان منه من يؤيد نقله قوله كالمحقق حجيتهما ويكفي فيها الظهور
اتفاقا كيف ولولاه يلزم القول بالتعبد في الدلالة وهو منفي قطعا واتفاقا وهو حاصل واستدل بانهما دليلان تعارضا
فاعمالهما ولو من وجه اولى فيتعين التخصيص واورد بان العام كما يخرج من حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ومع ذلك
نقول انه قد عمل به فكذلك الخاص واريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فمحض كونه جمعا بين
الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ الغاية انما هو بين ما دل عليه
العام من افراد الخاص ونقل الخاص وهو ملغى بالجمع فلابد من بيان وجه التخصيص فاختياره ويرد عليه ان النزاع في جواز
التخصيص وعدمه ومقصود القائلين بالجواز رد القائلين بعدمه فاقامة الدليل على اولوية التخصيص بالنظر الى رد الخاص
لا اثبات خصوصية التخصيص من بين افراد الجمع بل هي على تقدير فساد الخاص متفق عليها بينهم نظرا الى شيوع التخصيص بحيث
اشتهر المثل المعروف وعدم احتمال المجاز بكا فيه وان قلنا بتساوي المجاز معه كان بناء حمل كما في المطلق على المقيد انما كان مبنيا ولذا
لم يتعرضا للخصوصية واما المراد بالجمع فهو مقابل الرد والابطال واذا كان باب كل مجاز فيهما او في احدهما فهو مبني عندهم
على ان الاصل في الدليل الاعمال نظرا الى الغالب وعلى هذا لو تعارض دليلان ودار بين الجمع والابطال فالاولى اولى عندهم
لذلك والمدار في الجمع عند[هم] على ما يحمل عليه المحاورات [العرفية] بان يمكن العمل عليهما عرفا ولو بارتكاب المجاز فانه جمع عرفا حملا على مفهوم[هما]
عرفا لا ما منه رعاية لبقاء الجمع مهما امكن اولى من الطرح ينبغي ان يكون مقصودهم من العموم ايضا بحسب العرف لا اعم منه ومن العقل كما
اورده ابهماقالا يراد في قولهم احيانا ولو بارجاع الاقوى الى الاضعف اذ ما شاع في العرف وبالجملة مقصودهم من الجمع ان الجمع يجب
[في] المحاورات العرفية مهما امكن ولو بارجاع اقوى من وجه الى اضعف من آخر متعين وحجتهم عليه لزوم حمل الخطابات على حسب ما يفهم[ه]
اهل اللسان كما قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو لا يخرج عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاصولي وهو ما يعم الكناية
والمجاز البياني وكلا يعمها وغيرها لا اختصاص صحة الكلام عرفا بهما فمنه ما اذا ورد خبر بلفظ الامر وآخر بلفظ النهي فهو موضوع
للحد فيحمل الاول بمعنى الاذن والثاني بمعنى مطلق المرجوحية فان الاول نص فيه يصرف ظاهر الثاني ويبقى منه ما هو نص فيه
وهو مطلق المرجوحية ولا افراط التاويل في ذلك كلا هو يهم من عدلوا لها عرفا فان المجاز مع القرينة مدلول عرفي كالحقيقة وبالجملة
مقتضى الاعتبار الصحيح ان الدليلين اذا تعارضا فاما ان يمكن ارجاعهما الى الاقوى بما يوافق فهم العرف او لا فعلى الاول يتعين الارجاع
والعمل بهما جميعا فان به يتحقق العمل بهما عرفا وعلى الثاني يلزم الرجوع الى المرجحات والا لزم الترجيح بلا مرجح والقول في
الشرع بمجرد التشهي فيما عرفت اندفع ما اورد باسره نعم يبقى ما في عبارة بعض كلماتهم بان نسبتها منه ان الجمع بما هو جمع اولى وان كان بارجاع
الاقوى الى الاضعف مطلقا ولم نقف له على حجة بل الحجة على خلافه موجودة وهو ان الحجة انما هي الظواهر والجمع بما هو جمع

لا يقتضي

لا يقتضي الظهور ورد بانه يصح ما يقرب منه وهو ان في التخصيص جمعا بين الدليلين فهو اولى وبان العمل بالعام ابطال
للخاص والعمل بالخاص بيان للعام لا ابطال له والبيان اولى من الابطال ولو قيل هل يصح الجمع بين جميع ما تقدم فلتسلم ومن
وهو انه مرة يناط في الدليل على تعين التخصيص وبطلان رد الخاص والحق على ان الجمع مقدم على الرد مع قطع النظر عن
ملاحظة الخصوصية ولحق على ان البيان مقدم على الابطال بناء على ان النسخ ابطال كما ان الرد ابطال واستدل ايضا بالاجماع
الصحابة في موارد خصصوا عمومات الكتاب بخبر الواحد واورد بانهم ان اجمعوا فالمخصص الاجماع والا فلا حجة ورد بانهم
لم يجمعوا على التخصيص بخبر الواحد ورد بانهم عملوا بمحضه في تلك الموارد وليس ذلك موجودا في غيرها على ان المعلوم من
حال الصحابة انهم ردوا اخبارا كثيرة تنافي عموم القرآن واقتضى تخصيصه نحو ما روي من عمر وغيره انهم ردوا خبر فاطمة بنت
قيس في انه لا نفقة لها ولا سكنى قائلين انا لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ورد بانه رد خبر فاطمة
لا يستلزم نسخ القرآن فانهم علموا ان حكمها حكم سائر النساء ولهذا فانما قبلوا خبرها لادى اليه ورد بانه مجرد دعوى والتحقيق
ان يقال ينبغي ان يلاحظ في ان الاجماع المدعى هل في حجية خبر الواحد وفي ترجيحه على الكتاب وظاهر هذا الكلام في الاول فان
النزاع المعروف بين القولين في الترجيح بعد اتفاقهم على الحجية ولو كان لاحد النزاع فيها فلا محل لاخر بان وعلى هذا فنقول
ان الاجماع من الصحابة ولو كان منقولا بطريق الاحاد ولكن لما كان النزاع في الترجيح وهو لغوي يعني ان المفهوم عند اهل
اللسان في مثله ماذا وهم اهل اللسان فيكفي فهمهم ولو كان المعصوم ضاربا عنهم وكان الحاكي من العلماء فان المدار فيه على قول
اهل اللسان والنقل عنهم بطريق يفيد الظن وهو حاصل مع ان الحكاية مستفيضة بل قال في المحصول لما جمهور اصحابنا
بل غير واحد منهم كما ابا كالعلامة والشيرازي واما الرد بان الاجماع ان كان حاصلا فهو الحجة والا فلا دليل يرد عليه بان
من ان الاجماع وقع على تخصيص الكتاب بخبر الواحد وهما قيل انهم عملوا بمحضه قلنا نحن على هذا التقدير نتكلم ثم نتمم بعدم القول بالفصل
وما ذكره من رد خبر بنت قيس لظاهر انه للشك في الصدق والكذب بل نظرا الى صريح التعليل فالكلام فيه وللسمع من الاجماع معللا بانه
روي ان عمر رد خبر فاطمة بنت قيس حيث روت ان النبي لم يجعل لها سكنى ولا نفقة بانه كيف ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول
امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وما ورد في الاخبار من الاخبار لا ينافيه من قولهم كما قال النبي ما اتاكم عني من حديث فاعرضوه على
كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه وان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والمقطوع اولى من المظنون وانه لو جاز التخصيص لجاز
لجاز النسخ به والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النسخ نوع من التخصيص والجواب عن الاول انه يقتضي الخلاف
الشديد مع مخالفه مشهورهم له بورث ظن الاشتباه حيث ان الحميدي فيه مع انه لا احد يدعي اجماع بل هو رواية عن عمر
لذا اقتصر في المختصر وشرحه بها واسقطه رأسا جماعة كالآمدي والغزالي وغيرهما ولا يكون نقله صحة لو كان عدلا لا يق

سكوت غيره عنه يدل على رضاهم به فانه ادعى على انهم سكتوا عنه في اعظم منه مما لا يحصى خوفا واحتشاما مع انه
معارض بما نقل على خلافه مع كونه ارجح لتاييده بالشهرة على انه علله بالشك في صدقه وفيه نظر وعن الثاني بانه معارض
بمثله او اقوى منه مما دل على الحمل لا فعلل الخبر بلا جرم ولا سيما الطائفة على انه لولاه يلزم من حجيته عدم حجيته وايضا المخالفة
ظاهرة في المباينة او العموم مشكوك مع انه يمكن ان يقال شيوع التخصيص جدا مع وجوب الخبر وفهم التخصيص عرفا ينفي
المخالفة المحققة مع ان الظاهر منها ذلك على ان الخاص مبين للمراد وكاشف عنه وقرينة عليه كما هو ليس مخالفا له وكيف
كان فالاخبار مهجورة لا تنفع في تخصيص عموم او لخبر الواحد او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة بالمساواة وايضا العام قبل
الفحص عن المخصص لا يكون حجة على ما مر وبعده لا يظن العموم فالمخالفة وعن الثالث بان التعارض وقع في الدلالة وهي
ظنية ولا قطع والسند وان كان قطعيا الا انه لا ينفع فانه لا تعارض فيه ولو سلم نقول القطع والظن ورث قوة الا ان شيوع
التخصيص يوهنه بجعل الخبر وان كان سنده ظنيا الا انه لا انه اقوى مما قبل الترجيح وبوجه اوضح ان التعارض ان كان في
بادي الراي والا في الحقيقة احد المتعارضين قرينة على صرف الاخر كما هنا لا يعدان في العرف متعارضين فلا يعتبر فيما كان قرينة
الا كونه اقوى دلالة حتى يقوى على صرف الاخر فانه ان كان مساويا للاخر في القوة او ادنى يلزم ترجيح المرجوح او المساوي وتساقط
ظاهر وهو يطرد في كل مجاز ولا ينافيه ضعف متن هذه الحجية كالسند هنا لا لغة ولا عرفا ولا شرعا فلا يقدح كون العام قطعيا
سندا مع ان الخاص ظني وان كان في الواقع يحتمل ان احدهما مبطل للاخر ومكذب له يعتبر مع الاخطار للارجحات من جميع الجهات
كما ذكره الاصوليون في باب الترجيح فانه اذا رجح احدهما بوجه يجعله مظنونا منه بذلك يصير الاخر موهوما فيقدم الاول وعن الثاني
على انهما هنا متساويان من جميع الجهات فان لكل منهما وجه رجحان ومرجوحية فتساويا كما عرفت مما سبق فلذا يجاب عنه بان عام الكتاب
وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر بالعكس فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما ففيه نظر وعن الرابع بالمنع من كون
النسخ نوعا من التخصيص فان التخصيص الذي كل منهما فيه قسيم للنسخ ومباين له كما هو ظاهر ولو سلم قلنا بوجود الفارق وهو الاجماع
مع ظهوره من جهة الشيوع والندرة بحيث صار التخصيص مصداقا للمثل المعروف دونه فيكون اظهر عرفا فيقدم وبه يتم اهو بقية
لا بان التخصيص دفع والنسخ رفع فان غايته ما يقال في بيانه ان الدفع المنع من الاحداث والرفع ابطال الموجود فالاول يكفي الاصل
بخلاف الثاني لاستغنائه عن العلة بوجود علته وهو البقاء فيحتاج الى رفع علته وهو مع كونه مبنيا على الاصل فانه مدفوع
بان المدار في ترجيح محامل الالفاظ على الظهور عرفا لا على الاستحسانات العقلية اذ لم ينته الى الظهور ولانه مظنة لقلة الفقه
وكثرة بها في ذلك فلا امل لانه مع كون الكلام في احكام الله تعالى ولا يختلف الحال بالنسبة اليه لا بان التخصيص رفع البعض والنسخ
رفع الكل الثابت لما ان يقال ان رفع الكل بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به لكونه اكثر وجودا فان النسخ اهون بهذا ا

لاعتبار

لاعتبار فاذا جاز التخصيص جاز النسخ ايضا الا انه يدفع بعد علمه مدخليته في الظهور عرفا بل الاظهر ولا شيوع فيه التخصيص وربما
اورد عليه بان هذا انما يتوجه لو حصل ذلك البعض في الخطاب وهو مراد للمتكلم وليس الامر كذلك لان المخصص كاشف عن ان المخاطب
لم يرده في حال التخاطب ويرد عليه ان مثله للناسخ في النسخ الحكم في بعض الازمان لم يرد ولو قيل ان فيه ارادة دلالة اللفظ على جميع
الازمنة غاية الامر لا يكون وقوع المدلول مرادا على الا في التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اصلا قلنا لم يثبت الامكان ان يراد في النسخ
الحكم في بعض الازمان مجازا مع تاخير بيانه ولو قيل يلزم خروج الاكثر قلنا جوزناه ومع ذلك عدم الجواز مقصور على العموم ولا
يعم الاطلاق وهذا منه وربما يؤيد النسخ فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك
هم اولوا الالباب بتقريب انه تعالى مدح المتبعين لاحسن القول وحصر الهداية فيهم فيدل على وجوب اتباعه ولا شك ان القرآن
احسن من الخبر فيجب اتباعه وفيه انه لا شك في ان الاحسن هنا هو ما وافق الواقع وكل يدعي انه مختاره ولو قيل الظاهر منها ان يكون
الاحسن هو احد القولين فيكون هو القرآن لا الخبر فيتم المطلوب قلنا ينتقض بما لو ثبت نسخ اية بالاجماع ونحوه فان الاية
احسن من الاجماع ونحوه مع ان السوق يشهد بان الاحسنية في الدليل باعتبار مطابقة الواقع لا الفضل فما ذكره من تعيين اتباع
احد القولين ان تم مبني على الغالب في تلك الحال وهو جمع الناسخ والمنسوخ والا فكيف يتحقق الاحسنية بين الحق والباطل
مع امكان ان يقال ان اللام في القول للجنس فالاحسن اعم من الواحد وللمفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف
العام وذلك عند بعضهم بان يرد دليل قطعي على التخصيص فيصير مجملا او مجازا فلا يبقى قطعيا اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلتساوي جميع المجازات نظرا الى الجواز فلا قطع ومنهم من يعكس ذلك فان التخصيص بالقطعي لا يورث الضعف وعند ثالث
بالفرق بين المتصل والمنفصل فان التخصيص بالمتصل عنده حقيقة وعند رابع باعتضاده بالشهرة وحجتهم يظهر مما مر مع ما جعل
التخصيص العام مجملا كما سبق حقيقة او ضعفا فان التخصيص يورث القوة لبعد عدم التخصيص اصلا على انه لو سلم قلنا ببنائهما
في الضعف والتوقف تساويا فان لكل منهما قوة وضعف ومنهم من بنى على منع كون الخبر دليلا على الاطلاق لان الدلالة بالاجماع
على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت سقط وجوب العمل به وزاد لو ان الشك في وجوب اتباع ما يفهم من ظاهر القرآن
ويتبين بوجوه يرجع الجميع الى عدم حجية القرآن لغير النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام نعم قال الشيخ كلامه فطرح الخبر الواحد الذي يجب
العمل به لاجل المخالفة بمجرد ظن ضعيف حاصل من الاعتبارات والاستقراءات الناقصة في غاية الجراءة والجواب عن الاول بابداء المرجح
تمام وعن الثاني بان دليل حجية القرآن الاجماع ايضا ولا اجماع هنا على انه لو تم كان حجة للمنع لا للتوقف ويرده مع جميع ما مر عدم
انحصار دليل حجية الخبر الاجماع ايضا ولا اجماع فيما ذكره كما ستسمع وعلى الثالث ان النزاع على تقدير حجية القرآن وسنبينه تنبيهات
الاول هل النزاع مقصور على القول بحجية خبر الواحد في الاحكام او على الاعم في التعبد كل من نفى وجوب العمل به في الشرع نفى

ان النزاع هل هو مبني على تقدير حجية خبر الواحد او الاعم

التخصيص به وليس في الامة من جمع بين النفي العمل به في غير التخصيص به وبين القول بجواز التخصيص فالقول بذلك يلزم خرق
الاجماع ومعناه ما في العدة قلت هو متهم لو ورد بطريق المتعارف وهو ان يبقى لا نكون مفيدا في مقابل اكثر العلماء ولما اذا قيل هذا
لعام مخصص فيمكن ان يبقى هو في حكم الحقيقة لقرينة بل هي ليس الا ان ما اراده على الظن والظهور وبه يحصل فيلزمهم العمل فكيف ولا
حصر في القرائن ولذا نقبل الوقائع التي اراد بهذا اللفظ المجاز او غيره اضمار بكذا سواء كانت في القرائن او في السنة المتواترة
او غيره فلا اصلا لانه بل لولاه لا يمكن ان يبقى فيما لو ورد على النهج المتعارف انه مخصص وانه لم يكن حجة في اثبات الحكم المشتمل عليه
اما الاول فلكون مداره على الظهور وقد حصل واما الثاني فلكون مداره على ثبوت التعبد به والمفروض عدمه الا ان يقال
الحجة قول الشارع وقرائن احواله وقلنا ان ثبت بالعلم فلا كلام وان ثبت بغيره فان كان مما يجوز اعتماد المشافه به كقرائن
احواله ولو كانت ظنية كظهور مقصود الكلام في مقام البيان فيكفي لنا لانما لنا الا ان يدلنا المدارية عنه حال الحاضر
بل المعتبر فلم يكفي لنا ما يكفي لهم بل كما بيناه لنا انهم بالفحوى وان كان مما لا يجوز اعتماد المشافه به في الحكم بكفايته
لنا على الحجة وهي انه لم تثبت في جواز التمسك بخبر الواحد في نفس الاحكام وصدقه فانه لم يثبت في جواز الاكتفاء به في
قرائن احوال الشارع مما يتوقف ثبوت الحكم بها وان ثبت بالفحوى فالقرينة بحكم وبه يتم الحكم بعد جواز التخصيص
بما لا يكون حجة كالشهرة وقوى جماعة ونحوهما وافادة الظن بالتخصيص **الثاني** ان محل النزاع في غير خبر الواحد المحفوف
بالقرينة العلمية فانه مثل المتكلم لا يجري غيره كالاجماع بالنظر الى السنة المتواترة ولا الادلة الظنية كالاجماع المنقول لجريان ادلتهم فيها
ومنهم من صرح بالاجرين بل باولهما وصرح جماعة ومنها يبتني عدم الفرق بين اصناف الخبر اذا كان حجة كما يبتني عدم الفرق بين التخصيص
والتقييد **الثالث** ان المحكي في غير واحد من الكتب منها النهاية للعالم السيد الماسي وفي الاولى انه قال وقد كان يجوز ان يتعبد تعالى
بذلك فيكون دليلا على انه ما تعبد به وفي الثاني فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به قد ورد الشرع به لم يكن في
ذلك دلالة على جواز التخصيص لكن الظاهر منه التجويز فانه قال بعد ما مر واعلم ان شبهة من لم يقل بخبر الواحد في تخصيص
او غيره التي عليها المدار ومنها يتفرع جميع الشبهات ان العموم طريقه العلم فلا يجوز ان يخص بما طريقه اثباته غالب الظن والذي يفسد
اصل هذه الشبهة ان التعبد اذا ورد بقبول خبر الواحد في تخصيص او غيره فطريق هذه العبادة العلم دون الظن وانما خصصنا معلوما
بمعلوم وادلة العقول شاهدة بذلك وهي كالتصريح بجوازه في عدم ايانه عند ما ورد به الشرع وما منه لا ينافيها اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان مقصوده انه يجري يحتج بنا العمل بخبر الواحد لا يمكن الحكم بالعموم وهو واضح ومما اصل كلامه ان من حجية الخبر في الجملة
لا يستلزم جواز التخصيص به وعلى تقدير الحجية لا يلزم تخصيص القطع بالظن فانه من تخصيص المعلوم بالمعلوم ولا ما فاده ومع
ذلك يظهر من كلامه حجة على الحق وتردد للقول بالمنع واعجب مما ذكرنا في التهذيب والمبادي والمنية حيث عده مانعا على الثاني

بأخبار الواحد

في فوائد متعلقة بالمقام

بان خبر الواحد ليس حجة عنده مع ان المنع والتجويز فرع الحجية عندهم **الرابع** انه لو كان الخبر الواحد مبينا لاجمال الكتاب بل الاجمال التوقف
في بحثه لسلامته عن المعارض ويتفرع عليه ان العام المخصص منه بالمجمل اذا بين المجمل بالخبر يتصل الى غيره ذلك **الثامن** مفهوم الموافقة
يخصص المنطوق لفحوى ما ياتي في المخالفة ونفي الريب عند بعضهم وحكي الاتفاق عليه لو ونفي عند الخلاف ثالث وهم قلة ملا
لامدى قال لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم انه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم وهو يعمها والمخالفة وبه صرح
العضدي وفيها نظر ظاهر واما المخالفة فقد اختلفوا فيها على اقوال ثالثها التوقف والاكثر على الجواز وهو الاظهر لنا نظير
ما مر في الاشارة المتقدمة ومع ذلك نقول انهما دليلان تعارضا واحدهما عام والاخر خاص والخاص اقوى من العام مع ظهور
تعلق ارادة المتكلم بهما الا باحدهما وكون الاخر غير مراد لعدم التوجيه في الخاص بما يجمع بينهما بعيد جدا كعدم تعلق الارادة باحدهما
بان يراد بمنطوق المفهوم ما لا يكون له مفهوم او يكون احدهما غير صادر من المتكلم او غيره فيكون الخاص قرينة لصرف العام عن
ظاهره وهو مطرد في امثاله ولا ينافيه كون المنطوق اقوى من جهة الاصالة لكونه اضعف من جهة الدلالة والمعارضة فيها فالخاص
من تلك الجهة اقوى وجهة الاصالة لا يستلزم القوة في الدلالة كيف وفي العام قد اشتهر المثل وليس في المفهوم نظيره كا
لا ينافيه كونهما كلاهما يمكن اعمال كل منهما كان يعمل بالعام في غير محل الخاص ومنطوق المفهوم وبه ظهر ما لم ينجسه شيء الا
ما غير لونه او طعمه او ريحه ثم قيل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان المفهوم منهما عن انحصار الحكم بالكر فيما استدل بالوقوع
وغير نظر بانه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين المتنافيين هما العام بالنسبة الى ذلك الخاص والمفهوم
بالنسبة الى تمام معناه والجمع بالتخصيص الغاء لاحدهما بالضرورة والباقي معمول به وهو العامل في الجملة والعام بالنسبة الى مدلوله
في الجملة لم يكن منافيا ولا معارضا للمفهوم ويرد عليه ان المفهوم له مدلول واحد فلا معنى ان ارادة معنى منه لا يصح عرفا ولما
العام فله مدلول لان احدهما الحقيقة وشرطها ارادته وهو عدم وجود صارف عنها منتف بل المانع منها موجود فاذا هو
وجود الخاص فيتعين حمل العام على الباقي فيجمع بين الدليلين بحمل احدهما على الحقيقة نظرا الى عدم المانع منه والاخر على المجاز نظرا
الى قرانه بالقرينة وهو المعنى بالجمع كيف لا ومحل الالفاظ فلا يخرج عن الحقيقة والمجاز فالحمل عليهما شرطه بدون وجود الحكم
عليه تحكم فلخطر الحمل فيها مع وجود شرطها فلو كان المراد بالجمع ذلك فنعم الوفاق والا فالغاؤه بعينه ولا يقصد به عن الشارع
ولا محل كلامهم عليه فان قيل ان الجمع بينهما بالتخصيص انما يكون بالغاء احدهما لا بالعمل بهما لا ينبغي فعلى هذا الوصف منحطا بانه
متعارضان ويمكن دفع تعارضهما عرفا بحمل احدهما على شيء والاخر على لغو ويكون لنا ان الحق تعين حملهما عليه مع وجه محتمل
الظاهر ومع التعدد والاختلاف بالقرب والبعد يقدم الاقرب وكلاهما الجمع ومع التساوي يصير مجملا والا فيتعين الرجوع الى
المرجحات كسائر الادلة ولا محل الجمع كانا لا من محل الورود والقبول لو حصل المرجح والا فمحل التخيير او التساقط او التوقف على ا

في
بيان
ان المفهوم
الموافق يخصص
المنطوق بلا خلاف
واما مفهوم المخالفة
ففيه خلاف
والحق الجواز

على الحل الثاني فاندفع ما اللقول بالعدم من ان الخاص انما قدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وان حجية الاقوى ظاهرة وليس الامر ههنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصا فلا يصلح لمعارضته وربما يعلل الضعف بافتقار المفهوم في دلالته الى المنطوق دون العكس وعن ان المفهوم لا امتداد له سوى محل النطق والعام يحتمل استعماله فيه دونه فهو اقوى مما استظهر هنا التفصيل بان الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار المواد واتفاق البواعث على التقييد سوى المفهوم مخصص العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساو ولو نجلا فيما هو اضعف منه غير ظاهر فانه رجع الى عدم التخصيص الا بملاحظة الامور الخارجة فهو الحق لعدم تخصيص المفهوم فان النزاع فيه مع انه لم يظهر من الثاني انكار حجية ما يقوى من المفهوم بالخارج فان انكاره في المفهوم من حيث هو وايضا على تقدير تساوي الدلالة لا يصح تقديم المفهوم بل ينبغي التوقف فلا محاكمة بين الفريقين كما هو مقتضاه بل الحق ومن هذا الباب ما لو اعمل العام بالعمل او بغيره في محل الخاص فلا يقدم الخاص عليه بل يطرح ومنه ما لو كان الخاص متروكا مهجورا لمعارضه لما عقله المفهوم بالعمل ونحو مما هو اقوى به بحيث انه يقدم ولو لم نقل بتخصيص المفهوم لدوران الكلام فيه عما كان فيه والثالث عدم الرجحان وحق ابطال الرجحان قد ظهر مما تقدم ويظهر من ثلاثة تقديم الجمع ولو مع عدم الرجحان ومنهم من قال القوة او العبرة بها ممنوعة وهو فاسد فان مناط الجمع على قوة الدلالة لا مكان الصرف بها ولا مليس لنا دليل على حجية الا لعرف اعراضا ولا شرعا والقريع على القول بالاولى ظاهر واما على الاخير فالعمل على الاصول والقواعد ويختلف باعتبارها في الموارد ومثله الكلام في الاشارة المتقدمة تنبيهات الاول ان النزاع في كون المفهوم مخصصا هل يعم كل ما هو حجة منه حتى اللقب عند القائل به يحتمل ما في العالم الاول وهو ظاهر المازندراني في تعليقه عليه وصريح العلامة كغيره مثلا فانه حكم بعدم كون مفهوم اللقب مخصصا ولو قيل بكونه حجة مع عدم المفهوم مخصصا معللا بكونه اضعف من العموم وهو لا قوى فان المدار في الجمع قد عرفت على القوة وظاهر انحطاط مفهوم اللقب عن الحجية ربما يشعر من تخصيص العموم الثاني انه لا فرق في تخصيص المفهوم بين ان يقال بكون دلالته وضعية او عقلية وان كان الاول اظهر كما يأتي فان المدار على قوة الدلالة وحجيتها من غير خلاف يظهر وكلاهما مفروض الحصول فلا فرق قال بعض الفضلاء الاصل الاول في اعتبار الظنون وقوتها الخاصلة من دلالة الالفاظ وظواهر العبارات وانما الاشكال في غيرها وقال الآخر فان قلت اعتبار القوة في المفهوم انما يتجه لو كان دلالة المفهوم وضعية حتى يلحق بظاهر العبارة ودلالتها قلت لو تم هذا لم تكن دلالة المفهوم معتبرة اصلا لانها دلالة عقلية غير وضعية والدليل انما قام على اعتبار دلالة الالفاظ وظواهرها والحل ان دلالة المفهوم من الدلالات المتعلقة بالالفاظ وظواهرها وان لم يكن من حيث الوضع والدليل الدال على اعتبار لظواهر دال على اعتبارها لانه اما الاجماع او التتبع لاحوال الصحابة والتابعين فما سنده لا ائمتهم واحتجاجاتهم في المقامات

في بيان ان النزاع في كون المفهوم مخصصا هل يعم كل ما هو حجة منه ام لا

في بيان ان النزاع في انه لا فرق في تخصيص المفهوم بين كون دلالته بالوضع او بالعقل ام لا

المخلفة والمسائل المنتشرة وكلاهما يمكن ادعائه في المفهوم ايضا اما الثاني فظاهر واما الاول فالذي يتوهم كونه مانعا منه وقوع الخلاف فيه وهو لا ينافي انعقاده سابقا ولا حقا قلت بل لا ينافي مع الخلاف اجماعهم على الحجية على تقدير الدلالة كما هو الواقع قطعا بمعنى ان الكل متفق على حجية المفهوم لو كان دلالته كما يقول الاكثر الا ان الكلام في ثبوته ويكفي فيه ظن المجتهد للاجماع على حجية ظنه فحجية المفهوم اجماعية الا ان مدار وجود الموضوع على الظن الاجتهادي فلا ينافي كونه من الظنون الخاصة لان حجيته مبنية على عموم حجية ظن المجتهد فان قلنا به تم والا فلا او يجعل اوضح ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب والسنة وظهورها ان كان معلوما فلا كلام والا فيكفي في ثبوته ظن المجتهد فانه قائم مقام العلم بالاجماع فلا ينافي حجية المفهوم الخلاف بينهم وعليه قس امثاله الثالث ان النزاع المذكور من جهة المفهوم والمنطوق فيه لسائر الادلة فلا فرق بين ان يكون المنطوق من الكتاب والسنة باصنافها او الاجماع المنقول وكذلك المفهوم نعم يأتي الخلاف المتقدم في مثل تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ونحوهما اذا كانا لعموم والمفهوم منهما فان في البينة من تخصيص الخلاف بتخصيص عموم الكتاب به مع التمثيل للعموم بعموم نص السنة للبين على ما ينبغي كما لا يستظهر المتقدم اشارة البينة تخصص فان اعتبار دلالة الالفاظ على استعمال المستعمل والمعاملة بها وبناء المخاطبات عليه كيف والحقائق والمجازات انما تثبت به والخطاب لا يخرج عنهما وفيه يظهر كونها مضبوطة بل ضابطة عن الحقائق مطلقا فيتم الخاص كما تخصص العام غاية الامر اذا كان الكلام مع الغير والغير لا يعلم بالضمائر والسرائر يحتاج الى ما يكشف عنها بخلاف ما لو لم يكن كذلك كما لو كان الكلام مع نفسه او مع الله فلا حاجة اليه ولذا تعامل في النذور والعهود والايمان والوقوف والطلاق ونحوها بها ومثل الافعال الافعال في ذلك فان الافعال تقع على وجوه واعتبارات ولا تمتاز الا بالنية فيها يثاب ويعاقب وبها يصير الفعل عبادة ومعصية وحراما وواجبا ومكروها ومندوبا ومباحا كضربة اليتيم والاكل والجماع والتطيب والجلوس في المسجد ودخول الحمام فانه يكون نحو اما وغسله بالماء او دخله بقصد عدم الحرمة كما انه يمكن ان يصير واجبا او مباحا او مستحبا الى غير ذلك ومعلوم ان المدار في الجميع انما هو على الداعي والباعث كل ملة ووصاياهم اذا تعلقت بالفقراء او العلماء او الفقهاء او نحوها ومنه عدم خروج الغاصب عن عموم الاذن ويمكن ادراجه في العادة فيبنى على الخلاف في كونها مخصصة اولا كما يأتي اذا عطف على ما فيه عام وكان في المعطوف مثله مضمرا قرينة لكنه خصص فهل يخصص الداعي والباعث لا على اللفظ بل اللفظ تابع بل ربما يفرق ان باعتبار الاول وامثال الثاني كما لو كان في عبادة بقطعها الكلام وفعل ما يعتبر فيه النية كايتاء الزكوة في الصلوة ومثلها شاهد الحال فان المفهوم عرفا فيما حصل تخصيص الحكم بغيره ومنه اوقاف اهل كل ملة ووصاياهم اذا تعلقت بالفقراء او العلماء او الفقهاء او نحوها ومنه عدم خروج الغاصب عن عموم الاذن ويمكن ادراجه في العادة فيبنى على الخلاف في كونها مخصصة او كان كما يأتي اشارة اذا عطف

في بيان ان البينة من المخصصات

على ما فيه عام وكان في المعطوف مثله مضمرا بقرينة لكنه مخصص فهل يحصل الخلاف فيه اقوال ثالثها التوقف ولنمهد لتحقيق المطلوب

مقدمتين **الاولى** ان التقدير خلاف الاصل فلا يرتكب الا بحجة فمجرد وجود شيء في المعطوف عليه لا يقتضي اضماره في المعطوف

في بيان انه لو افتقر الكلام الى اضمار ومقابلة ملفوظ هل يجب موافقته لفظا او معنى ام لا

لكونه عاما ولا يلزم من العطف بمجرده ازيد من الاشتراك في الحكم الا ان يقتضيه احتياج ولا كلام فيه كما لو قيل لا تقتل احدا ظلما

او لا احدا في اشهر الحرام وعن العراقيين وجوب اضمار ما يمكن ان يضمر مما في المعطوف عليه وبرده ما في قوله النبوي لا يقتل مسلم

بكافر ولا ذو عهد في عهده لا يقتضي اضمار ما دام في عهده فانه معنى في عهده ولا بكافر لثمامة المعطوف بدونه ولا مقتضى سواه

لكنه قيل بالاضاف عهد في عهده وايجاب الاخر معللا بانه حكم المعطوف حكم المعطوف عليه مردود بان الحكم هو القتل وهو مشترك

بينهما واورد بانه لو لم يضمر لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب ويرده ما مر انا ان اردنا بالاطلاق عدم قتله ولو خرج عن العهد دالمل الا يمنع

مه وان اردنا عدم قتله ما دام في عهده مطلقا فبطلانه التالي ممنوع **الثانية** لو افتقر الكلام الى اضمار بمقابلة ملفوظ فهل يجب

موافقته لفظا او لا المفهوم عرفا الاول قطعا لو كان مظهرا وكذا لو كان مضمرا الظهور توافق المرجع والكناية والا لزم المجاز في الضمير

ثم على تقديره هل يعتبر مساواتهما معنى حتى لو ثبت كون احدهما عاما اقتضى خصوص الاخر فيه قولان لظهورها الاول للمبادر

ولانه اما ان يضمر ما اضمر في المعطوف عليه بعينه اولا وعلى الثاني فالمخبر اما ان يكون بعض معين وغير معين منه او لا ذا ولا ذا والا

ولا نحكم وترجيح بلا مرجح والاخير لا مقتضي له متعين الاول واذا عرفت ذلك فالاظهر التخصيص لان العام وان كان حقيقة في العموم الا ان تمام

العطف

من ظهور المساواة بين مقتضي الاضمار والمضمر اقوى من ظاهر العموم فالتقديم يكون اقوى واستدل باقتضاء العطف المساواة قلنا ا

من حيث هو انما يقتضي المساواة في الحكم او فيما فيه العطف دون غيره وللقول الثاني ظهور العموم وجوابه انه مخصص بظهور المساواة

بين المقتضي والمقتضى وكونه اقوى لاشتهار المثل في العموم دونه وللتوقف عدم اولوية التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم المنكر

من عكسه وجوابه بظهور تمامه ربما يبنى حكم ما لو عكس الفرض بان ثبت التخصيص في المضمر ويكون المذكور عاما دليلا ورد اوصلا فالا

الحكم اقوى على القول بالتوقف على هذا التقدير يعني كلام القوم هنا مناقشات ومفاسد عجز عن بيانها التحرير **تنبيهات الاول**

لو عطف على عام وخصص احدهما لا يسري الى الاخر فلا خلاف نعرفه للاصل وعدم المنافاة **الثاني** لو وقع عام متعلقا بحكمين وخصص

في بيان انه لو عطف الخاص على غير الخاص لا يوجب التخصيص وله فوايد اخر

بالنسبة الى احدهما كان مخصصا بالنسبة الى الاخر لقوي ما مر فضلا عن وحدة اللفظ فلا يمكن ان يختلف عموما وخصوصا الا على

تقدير الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد عرفت فساده في محله **الثالث** لو عطف مفرد على مفرد كالمبتدا وظهر التخصيص في خبر احدهما

فالحق الرابع لو مدة فرضا خلافا للبعض فاكتفى بالاشتراك لفظا معللا بان العطف لا يقتضي ازيد منه وهو كاف في بيانه في

الوصلة فضلا عما سمعت على تقدير التعدد **الرابع** العطف على ما فيه عام هل يوجب العموم في المعطوف لو ثبت اضماره فيه

لظاهر نعم لا لان العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر لنظرات المنع

البد فان العطف

البد فان العطف انما يوجب في اصل الحكم بل المادة وهو المحكي عن اصحاب ابي حنيفة في الكلام ونسب فيه الى الحنابلة المنع وهو اختيار الغزالي

حيث قال ظن قوم ان من مقتضيات العموم الاقتران بالعام والعطف عليه وهو غلط معللا بان المختلفات قد يجمع العرب بينها

فيجوز ان يعطف الواجب على الندب والعام على الخاص وبعده فيه ان الاشتراك في اصل الحكم متيقن وفي صفته محتمل فيحمل العطف

اصلا في المتيقن دون المحتمل ولحدوث ان المعطوف لا يستقل بنفسه في افادة حكمه واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة

له على حكم المعطوف بصريحه وانما اضمر حكم المعطوف عليه في المعطوف ضرورة الافادة وهذا لمن التعليل والاضمار على خلاف الاصل فيجب

الاقتصار فيه على ما يندفع به الضرورة وهو التشريك في اصل الحكم خاصة تعليلا للمخالفة ويرد على الاول عدم المنافاة فانه لا كلام

في جواز المخالفة وانما الكلام في الظهور معه لا يثبت الا بتخالفه لو ورد ولا امر في وجوب شيء ثم ورد امر اخر مقتضى الظاهر كونه

للوجوب نظرا الى وحدة السياق وعلى الثاني منع الاحتمال لو اراد المساوي بل الظاهر الاتحاد وعلى الثالث كون الاضمار خلاف الاصل

لا ينافي ظهور لضمار خاص في محل خاص ومنه نظرا الى العام فلا يحتاج في افادة العموم الى استقلال المعطوف في الافادة ولا ام لهذا لفظ

الدال على حكم المعطوف بل العام **البحث الثالث** فيما ظن انه مخصص وليس منه **تتميم** اختلفوا في ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى

في بيان ما ظن انه مخصص وليس بمخصص وبيان ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى البعض ما يتناوله هل يخصصه ام لا وفيه امور منها التفسير

المعطوف حم كريم السلام عليهم

بعض ما يتناوله هل يخصصه على اقوال ثالثها التوقف ولنمهد لتحقيق ما هو الحق مقدمة وهي ان ضمير الغايب لما كان من المعارف

يلزم ان يكون وضعه للمعهود وهو انما يتم بان يكون للمرجع معهودا مثل بعده ولا لا يكون معرفة كربه رجلا وهو مجاز فلو رجع الضمير

الى ما يسبق اليه الذهن قبله فهو مجاز فيما كان فيه لو اريد بالعام العموم او المخصوص فلا يخرج الضمير عن المجاز اما على الاول فلا العهود

قبل المرجع من العام العموم ولم يرجع الضمير اليه بل الى بعضه واما على الثاني فلان العام لم يظهر ارادة الخاص منه قبل المرجع فلم يحصل

للمخصوص عهد فوضع الضمير ليس لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له ولا لما يراد بالمرجع مطلقا ولا على المطابقة للمرجع كذلك فاذا عرفت هذا

فنقول تردد الامر هنا بين الاضمار والمجاز في الضمير والاول اشيع واكثر ولو سلمنا القلنا بتساويهما وعلى التقديرين لا تسليم للتخصيص

فان ارتكاب التخصيص زيادة مستغنى عنه فانه على تقديره لا يستغنى عن المجاز في الضمير لما مر فلا حاجة اليه ولا داعي بتخصيصه مع انه مخالف

للاصل فلا يرتكب الا بحجة فتامل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار واما مع التخصيص فهو اللازم والتخصيص اولى من الاضمار

وفيه ما فيه وما قيل ان التعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وهم في وهم لا ولوية التخصيص كما مر ولما عرفت ان التعارض

قد عرفت انما هو بين المجاز والاضمار وبذلك يتم ما للثاني من ان اللفظ عام بحسب اللغة على عمومه الا ان يضطر بما يلجئ الى التخصيص

وكون الكلام مخصوصا لا يقتضي تخصيص اوله وان مقتضى اللفظ الاول عمله على ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير

الحجج ما دل عليه اللفظ المتقدم اذ لا اولوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض واذا قام الدليل على تخصيص الضمير

سعض المذكور السابق وخولف ظاهره لم يلزم منه مخالفة الظاهر الاخر بل يجب اجراؤه على ظاهره الى ان يقوم دليل على تخصيصه

والجيب عن الاول بالمنع من الاقتضاء فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع تستلزم تخصيص المرجع لكي لما كان مذ ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولم يكن ثمة

وجه لترجيح احد المجازين على الاخر وبان التخصيص يقتضي تخصيص اول الكلام لوجوب رجوع الضمير الى جميع ما تقدم ومن الثاني بان

الضمير ليس للعموم وهو عبارة عما تقدم اذ الضمير هو المظهر في الحقيقة وانما الاختلاف في الاسماء والاظهار فلا يكون الا دالا للعموم ويرد

على الاول ان اجراء الضمير على حقيقته غير مقصود كما عرفت فان رجاع الضمير سواء كان الى العام او الى الخاص فهو مجاز لعدم العهد بهذا وعلى

الثاني ان الاستخدام شايع فلا يقتضي التخصيص التخصيص على ان الضمير صار مجازا مطلقا كما عرفت فلا يفرق وبهذا يظهر الجواب عن الثالث

وللمثبتان تخصيص الضمير مع بقاء عموم المرجع يقتضي المخالفة بينهما وانه باطل وجوابه يظهر مما سمعت ومنهم من زاد الحجة بان الضمير لا بد ان

يرجع الى السابق قطعا فاما ان يرجع الى كله او بعضه والثاني خلاف الاصل لان الاولوية ولا يسلك امر الاجمال وانما يصح لو كان المراد بالاول

من يصلح لعود اليه وغيره اما الاجمال لا يخالف بين ان يخصص العام ويرجع اليه الضمير وان يرجع بدونه كما هو ظاهر والاولوية موجودة

بالخارج فرضا ولا محال لكنه محجوج انه الاستخدام مما لم يكن له حد وهذا منع بالضرورة وربما اجيب عن الاول بان الضمير كاعادة الظاهر

ولا شك انه لو اعاد الظاهر واراد به ثانيا الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولم يحكم بكونه غير الاول وخالف الفاضل فكذا ههنا ويرد

عليه ان الظاهر لم يتعلق بالعام بخلاف الضمير فلا يلزم التخصيص بالاول ولو قيل به في الثاني وكون اعادة اللفظ معرفا يقتضي الاتحاد

لا يستلزم المدعي لكونه لحض وللمتوقف انه يحتمل كل من الحمل على التخصيص وعدمه امكانا بالمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة

في العموم واستعماله في الخصوص مجاز وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا لانه ضعيف

على المطابقة للمرجع فانما اقتصر لم يكن مجازا على مقتضى الوضع وكان سالكا به سبيل الاستخدام واذا ظهر هذا فلا بد في ترجيح احدهما

على الاخر من مرجح والظاهر انتفاؤه واجيب بالمنع من عدم الاولوية معللا لان التجوز في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة دلالة

العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة المتبوع ولان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف

اولى وفيه نظر من وجوه بل جوابه ان تخصيص المرجع لا يجدي في دفع مجازية الضمير لما عرفت فهو على التقدير بين مجاز ولذا كان

احدهما وهو مراعاة المطابقة يستلزم مجازا اخر على خلاف الاخر فلا يصار اليه فيتعين الاخر الا انه يتحد الامر بينه وبين الاضمار والثاني

اولى وقلنا منتسبا وبما لا يلزم منه التخصيص على انه على تقدير الاعمامة عمامه عليه ان تقديم التخصيص على المجاز انما هو الذي

كان مرد العجب انه يفسر في موضع تقدم النسخ على التخصيص وتوقف هنا في تقديم التخصيص على المجاز مع اشتراكهما في المادة وما

قيل ان التجوز في الضمير انما هو بالتخصيص والمجاز فلا ترجيح ما ادعى فقد كان من عجيب الكلام فان الضمير لا يكون عاما لا لغة ولا عرفا

في خصوص بل وضعه عام لما امكن ان يرجع اليه مع معهود معتبر وان انتهى اوضحا والموضوع لها خاص وهو خصوص ما يتاتى الرجوع

النها

النها ولو قيل بكون الموضوع له فيه عاما ايضا لا يتم كما هو ظاهر على انه لو سلم لا يعمها بما يقتضي ترجيح التخصيص على

المجاز فان الشيوع الذي تقدم عليه واحتمال كونه حقيقة لا يعم مثله على ان العلاقة في مجازية الضمير بتشبيه غير معهود بالمعهود

فلا ربط بينه وبين تخصيص العام في العلاقة ايضا اصلا وان امكن اتحادهما مصداقا فانما هو اتفاق والعجب منه التزام بعضهم دفع

التعارض بين التخصيصين وابدا المرجح بان تخصيص الضمير اسهل من تخصيص المرجع مع ظهور بطلانه والمنع اليه فان الشيوع المقتضي ثمة

لتحمل الحقيقة في الثاني دون الاول ومن فروعه لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى ان يعفون فاستثنى العفو وعلقه بضمير

راجع الى النساء ومعلوم ان العفو انما يصح من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة ومنها يا ايها النبي اذا طلقتم النساء

فطلقوهن لعدتهن الى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة ومعلوم انه لا يأتي في البائنة ومنها والمطلقات

يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى وبعولتهن احق بردهن وهذا لا يأتي في البائنة تنبيهات الاول هل يختص النزاع بالعام

الغير المخصص او يعمه وما كان مخصصا قبل ارجاع الضمير الظاهر الثاني لحجة ان الادلة فيه يتصرف ما في اوضاعها فان العام بعد التخصيص

ظاهر في تمام الباقي فيتوقف بين بقائه على ظاهره او تخصيصه بالضمير ثم الفارح ليس مستعملا في المعنى الحقيقي ويشمل الكل من غير هلاف

بالايات المتقدمة يكشف عن ان دلالتهم الاعم لخروج غير المدخول بها واليائسات من المطلقات والنساء من الاخريين فيخرج لا ولى بها

لا اولى الا انه يلزمهم بعض المنافيات في اوضاع الادلة كما لا يخفى الثاني ان الحكم هل يختص بما اذا تعاقبه ضمير او يعم وغيره محض بالاول

العلامة في النهاية والعميدي في المنية وصاحب المعالم والحاجبي والعضدي والبيضاوي وغيرهم وعن جماعة صريحا او ظاهرا كالسيد

والشيخ والفاضلي في المعارج والتهذيب والهدى معنونا بعضهم بان العلماء انما تعقبه صفة او استثناء او حكم نحوه وطلق بالا استثناء

والشرط وظاهر عينهما وهو انفع الامثلة لا تقوالا تعتني فيه مع ان على تقدير عدم تعقب الضمير لا منافاة لصلاحها للتخصيص مجا

للاصل فلا يتكلم لا يجتز وليت فليس ولعله لذا لنقل الاكثر لا اول بل يمكن تنزيل كلام الكل عليه الا ان في بعضها لا يتم الا بتكلف

الثالث السبب هل يخصص العام فيه ملا ولكن قبل الخوض في لا سند لا يتحرير محل النزاع فنقول لا يخلو الخطاب اما

ان لا يستقل او يستقل وعلى الاول فاما بالوضع او بالعرف والعادة وعلى الثاني فاما بالوضع او بالعرف وعلى انه يكون نصا او بالاخص

او اعم وعلى الاخير فاما ان يكون اعم في غير ما سئل منه او فيما سئل عنه ولا خلاف في غير الاخير منها وانما الخلاف فيه لما في الاولين منها

فيتبع السبب عموما وخصوصا اجماعا كما في النهاية وبل الخلاف كما في غيره وهو ظاهر ثم اما في اولهما فلعدم الدلالة بدونه ملاحظة

فرضا كالنبوي وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر قال ايخفض اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن معلوم ان قوله فلا اذن بنفسه لا يتم ولا

فيتبع السؤال واما في الثاني فلانه دال التفاهم على العرف فاذا لم يستقل عرفا فيتبع سببه قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول

الا بلسان قومه ولا ريب في ان الخطاب انما كان في العرف لمقاد ببدد لا امر ولذا نقل جماعة نفي الخلاف في الخصوص الى الثالث

بحث القول بالتوقف

في بيان ان السبب هل يخصص العام ام لا

حيث انكل الجنس غير مبطل عند الجواب عاما بترك الاستفصال كما لو قيل انتوضأ بماء البحر فقال نعم فيتبع غير السائل ومنهم من عد
تناوله للجواب غير المستقل بعيدا والحق ان ترك الاستفصال لا يستقل بما ذكره فان السؤال الخاص بالمتكلم لا يجعل سواء
والجواب ليس الا ما افاده كلام السائل والمفروض انه خاص والحاصل ان المجيب يجب بكلام حتى يتبع عند العقلاء ما يقتضي
العموم بل جوابه مضمون كلام السائل وهو مفروض الخصوص ولو قيل هل يحل قيام من المثال ترك الاستفصال باعتبار حال
المتكلم كصلاته بماء غير ماء البحر لكونه اوصف فلجا عليه الى غير ذلك قلنا كلا لان ترك الاستفصال لا يتحقق ولا يصدق الا
فيما للمجيب كلام ترك فيه الاستفصال وههنا المجيب بكلام له بل جوابه مضمون كلام السائل فيتبع في العموم والخصوص فيتم ذلك
الاحتمال فيما من المثال الا انه لا لدلالة اللفظ لا يترك الاستفصال الخصوص المقال لان الجواب اذا كان غير مستقل فهو مضمون
كلام السائل فدلالته لا لدلالة اللفظ فيما لو كان مستقلا تماما وعما يتحقق فيه ترك الاستفصال على محمل كلام السائل ما يحتمل
يحكم بالعموم فالدلالة فيه عقلية بجلاء فعقد فاما الدلالة فيه لفظية كما انها في الامر بالامتثال وفي الاكتفاء بالترك فظاهر العرف
كما ظهرها في العبد وعدم التعبير في الخصوص ولما في الثالث والرابع والخامس فالمدار على الجواب اما على تقدير التساوي فظاهر
واما على التقدير بين الامرين فلوجود المقتضي وهو كون اللفظ الخاص اوعام في غير محل السبب لغة وعرفا مع كون اللفظ في الاخير عاما ما
مبتدأ به وعدم المانع فرضا فالاصل يقتضي بقاء الظاهر على ظاهره ما لم يظهر صارف عنه ولم يظهر واما الاخير فغير معلوم بل من النهاية
وربما يسبق نوع تردد ولا وجه له بل الاظهر العدم لما تقدم من وجود المقتضي وعدم المانع اما الاول فبالفرض فان المفروض ان الخطاب
عام واما الثاني فلعدم المنافاة واما بين كون السبب خاصا والخطاب عاما لغة وعرفا فان زيادة الافادة في الجواب غير منافية لكونه
السؤال خاصا قطعا بل امر شايع جدا ولا سيما بما كتب والداعي للتكلم غير منحصر في الجواب بل غير محصور ولذا امكن فيما وضعا على ا
المخاطب بل وقوعه شايع ولذا يصح ان يصرح بالعموم مع حضور سبب السبب من دون تناقض وهنا فاذا عرفنا فالاصل حمل الخطاب على ظاهره
ولا صارف عنه فضلا عن اجماع العلماء فانهم لم يزل مع اصحابهم وتابعيهم يستندون الى العمومات الشايعة فيها بحيث يكشف
عن وقوع الاجماع عليه وقد تبين تلك منا وعنا للعامة ومنهم من ادعاه في اكثر ابات الاحكام تلك الوقايع سلمنا لكن لما دل الاجماع على
تعميم هذه الاحكام عرفنا انتفاء المخصص ولا منافاة بين كون السبب مخصصا عند تجرده وعن وجه عن صلاحية التخصيص عند قرائنه
بما ينافيه وفيه ان الاعلام بالجواب عقيب السؤال لا اشتباه للاعلام بالوحي عقيبه من دون فرق وايضا فمقتضى ما حكي الاجماع
ان الامة اجمعوا على العموم مع كون السبب عندهم خاصا فالحمل مقصود واجماعهم على حكم العموم من وقوع العام بعد السبب الخاص
فاندفع كما اندفع بما مر المنع من ثبوت المقتضي معللا بانه يجب غير ما فاد السبب ولما بيناه فانهم فلا وكذا المنع من عدم صلاحية المقارنة
للمانعية معللا بان ورود العام عقيب السبب من غير نقله ولا ناص منه بل اختصاص به وان سيأتي لبيان حكم السبب خاصة والتصريح

بالعمل

بالعمل بالعام لا ينافي التخصيص بدونه فان كل لفظ دال على معناه بالحقيقة يجوز تجويزه عن مدلوله بذكر ارادة المجاز فيه فلا
يخرج بذلك المجاز عن منافاة الحقيقة فضلا عن ان لا اشعار لا تجلي وسياقه ظهر منه للزيادة فان سياقه في بيان الجواب وهو
يقتضي افادة ما سئل عنه والعرف حاكم به من دون ريب وما قيل ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور ارادة
المطابقة مدفوع بانه لو سلم فالحال يأبى بحمل الغير التصريح بالعموم اقوى من ذلك الظهور فيخرج منه ثم ان جميع ما لم يظهر ارادة مطلقا فيه
من المتكلم لم يتحقق دلالة فالمدار عليه لمستدل بان الحجة في كلام الشارع لا في السؤال والسبب فيجب ان يعتبر صيغته عموما او خصوصا
وبان السائل لا يعرف بالذي يجاب به فكيف يبني الجواب الذي لا يصدر الا عن معرفة عليه وبان السبب فائدته البعث على البيان فاذا
كان سابقا يدعو الى البيان فلا يوجب تغيرها للخطاب في اعتبار عمومه وخصوصه فكذلك السبب وبان اللفظ لو تجرد عن السبب كان
عاما وليس ذلك الا لاقتضائه العموم بلفظه لا لعدم السبب لعدم مدخليته فيه فلا يفرق وجوده وعدمه ويرد على الاول ان الخصم
لا يدعي كون كلام السائل حجة ولا يلزم من ذلك بل يدعي كون كلام السائل قرينة لصرف عموم كلام المجيب فان تم والا فلا وعند
يبين ما على الثاني فان الخصم يدعي ان الظاهر في الجواب المطابقة مع السؤال عموما وخصوصا ولا ينافي ذلك كون السائل جاهلا
بالجواب وعلى الثالث انه قياس وقياس مع الفارق في الدلالة وعلى الرابع ان اقتضاء اللفظ العموم بنفسه لا ينافي كون السبب
قرينة لارادة الباقي من العموم كما في سائر المجازات فانه لا ينافي اقتضاء الحقائق لفظية لا يتوقف على عدم القرينة مع منافاة القرينة لارادة
الحقيقة وللقول الثاني انه لو عم لما نقل البيان الينا لعدم هذه الواقعة ولكان تجوزا بان وابتدا به وبعضدها منافيا له ولجاز
اخراج السبب عنه بالاجتهاد كما في غيره وهو خلاف الاجماع ولكان ما نقل من السبب بلا ثمرة ولحنث من حلف ان لا يتغدى بكل تغد بعد
تغد عنده ولفات المطابقة التي هي الاصل ولان المراد اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره فان كان الاول وجب ان لا يزاد عليه وذلك
يقتضي ان يختص بخصوص السبب وان كان الثاني وجب ان لا يتاخر ذلك البيان عن تلك الواقعة ولا يثبت الحكم فيما وقع السؤال عنه
يمنع من ثبوته فيما عداه اما الاول فيمنع دليل الخطاب والجواب عن الاول ان التعميم يمكن ان يكون لمصلحة اقتضاه اكيد ما سبق او دفع
تقديم مفسدة الى غير ذلك على انه على اصول الاشاعرة غير وارد اصلا فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالاغراض وعن الثاني انه
ان اراد تكونه ابتداء وجوابا بالنسبة الى النظر بين متنافي ولا غبار عليه وان اراد معنى لا نقول به وعن الثالث بالتزام جواز
اخراج السبب بالاجتهاد كما جوزه بعضهم وبانه خرج للاجماع على انه لا يلزم من الالتزام الامكان ان يقال بل ضلال نوع غير نظر الى
وروده في خصوص الجواب عن السبب فلذا لا يقبل التخصيص ومنع بين الجواب عن غيره لو لم وهو انه لو عم كان تكلما بالمراد المجاز
بالتحكم لفوات الظهور بالصحة فصار مصرفا عاما وضع له الخبر وعن الرابع بانا لو التزمنا علم تخصيص السبب ظاهر ولا
فيتم في التراجع في التعارض على ان الفائدة غير منحصرة فيما فانا نعلم بالوقايع والحوادث لا تخلو عن فوائد وعن الخامس

حجة العام الوارد على السبب مخصص

يخصص عن الشائع فيه فانه مما لا يستقل به الجواب ويرد على الثاني بان مخالفة الاصل باصل اقوى لا ذم فيه وظهور العموم
اقوى من ظهور المطابقة لو ثبت ويرد على الثالث بامكان اختيار الاول ومنع الملائمة فان كون الجواب للسبب لا ينافي الزيادة في
الجواب عنه كما في هذا من الامثلة واختيار الثاني ومنع وجوب عدم التاخير لامكان مصلحة اقتضاه على انه قد عرفت عدم وروده
على الاشاعرة ومن ذهب مذهبهم من غيرهم بين الجواب على الثالث **تنبيهات الاول** ان السبب يعم السؤال وغيره كوقوع الحادثة التي صار سببا

في بيان ان المراد بالسبب ما يعم السؤال وغيره

لنزول الآية او صدور الرواية كما يظهر من كلام النهاية بالفرق بينهما في قبول عدم التخصيص في الكتاب حيث يكون شان نزوله
خاصا مع تعميمه في الاول وهو مخالف لظاهر الكل ومنهم من جعل الاعم مطلقا عند من زعم ان الوارد على موضع فيه منكر
فقال والله لا احضره فحلف عليه مستمرة وان رفع المنكر وما لو سلم على جماعة فيهم من يعرف هو الفاسق وبالسلام فاحمله على غيره
ايضا وهو حسن لو لم يظهر ارادة الخصوصية كما في الاول **الثاني** ان العام اذا ثبت كونه مخصصا في غير محل التخصيص هل ينافي

فوايد تتعلق بالمقام

حمله على العموم في الباقي لا ظهر العدم لوجود المقتضي وهو ظهور اللفظ وعدم المانع الا ان ابهام السبب الخاص وقد عرفت
عدم صلاحيتها للمانعية **الثالث** لا فرق في الحكم بين العام والمطلق لكن السؤال ربما يكون محصلا لمدلول اللفظ لا مخصصا
او مقيدا او ملبسا فما كان فيه ما انقيم انه منه كما لو قيل هل ينجس الماء بملاقاة النجاسة فاجيب بان ما كان كرا لا ينجس فان الظاهر كون
السؤال قرينة محصلة للمراد فان المبهمات من باب تخصيص الجواب ونحو هذا بنفسها لا تدل على المراد بل مجملة يتوقف فهم المراد منها
على القرينة كما يتوقف تعيينه عليها فليس هذا من باب تخصيص الجواب بالسؤال فان التخصيص فرع العموم ولا عموم بدونها نعم على
القول بالعموم عام في المورد لا انه مخصص ومنه ما اشتهر بين اصحابك ومن الشاذ النادر منهم من جعل الاعم من الرواية
والفتوى تقريبا على المسألة وضعفه ظاهر **الرابع** ان العام لا يجب تساوي نسبة الحجية له في الدلالة عليها بل ربما
يختلف كما في محل السبب وغيره والفرد الشائع والنادر بل لا مدد في حصر ثم ان محل السبب هل يمكن ان يخصص فيه قولان للثاني
الاجماع ونقلوا السؤال عن الجواب بعلم البيان عن وقت الحاجة وكون الجواب نصا فيه ويرد على الاول عدم العلم بالاجماع مع ان
الخلاف موجود وعلى الثاني بجوازه مع عدم الحاجة او وجود المصلحة لو المانع للجب ومنه قوله تعالى يسألونك عن الاهلة قل هي
مواقيت للناس حيث عدل عن جواب السؤال الى شيء آخر بل عد في البيان مثله من البلاغة هذا مع عدم لزوم الخلو عن الجواب
فيما كان فيه لاحتمال بيانه له بعد ذلك وعلى الثالث باحتمال عدم الحاجة وعلى الحاجة الى ابطال المنع نعم يكون دلالة العام بالنسبة اليه اقوى
ولكن لا يفيد ذلك ما ادعاه **الخامس** شرط العلامة والعميدي والفخري وغيرهم في جواز كون الجواب اعم ان يكون السائل من
اهل الاجتهاد وعدم فوات المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وان يكون فيما خرج من الجواب تنبيه على ما لم يخرج منه كما لو قيل
في حلب في الحبل ذكوة ليس في اناثها ذكوة وهو مشكل لجواز تاخير السؤال عن النص لمصلحة ولذا ورد في الحديث الحلبة كما يحولون

ليجب

في بيان ان مذهب الراوي ليس مخصصا م

ان يجب بالعام ويترك المخصص كما يأتي **اثنان** مذهب الراوي ليس مخصصا عندنا سواء كان صحابيا اولا راويا للعام
اولا للاصل السالم عن المعارض فان مذهبه يمكن ان يكون ناشئا مما ليس بدليل فان العدالة انما تمنع عن الخطاء مع العمد
لا مطلقا ولو قيل لا ريب في افادته الظن وهو مما يكفي في دلالة الالفاظ قلنا نمنع من حصول الظن اولا فان المجتهد انما يتبع فيما
تفهمه ولم يجد ما يقتضي التخصيص ظن لا اشتباه مع ان الشك يكفي وعلى تقديره نمنع من الاكتفاء به ثانيا مطلقا حتى من مثله
كالوصل من القياس ونحوه مما لا يكون حجة فان المفروض عدم حجيته فيلزم رد الحجة بلا حجة كيف والظن الذي يكتفى به ما يجوز الاكتفا
المخاطب به في المحاورات وما ثبت حجيته لنا مطلقا او في نفس الاحكام لثبوته فيما يتوقف عليه من الامور اللغوية بالفحوى وما كان فيه
ليس منهما فلا يكون حجة فيما نعم لو قيل بعموم حجية ظن المجتهد تم وهذا وامثاله مما يرد عليه ولا مناص لهم الا ان يجعلوه مثل القياس
وهو كما ترى مثلا فالبعض الناس فاوجب التخصيص به اذا كان صحابيا ولا حرج اذا كان صحابيا وراويا للعموم فان مخالفته تستدعي
دليلا والا وجب تفسيقه وهو مثلا ان الاجماع فيصير ذلك الدليل وان لم يعرف بعينه ويخصص به جمعا بين الدليلين ويرد للثاني
انه عرف مراد الرسول لقرينة المشاهدة التي عندها يعرف المقاصد وهو بعينها الا انه يرد ما يرد على الاول مع ظهور فساد القرينة الحج
عن الاول بان استدعاءه انما هو بحسب ظنه وذلك لا يستلزم المطابقة للواقع بل هو ظن اجتهادي له ولا يكون حجة على غيره لعدم الدليل
فضلا عن الاصل ولو قيل هو دليل قطعي ولا يبينه قلنا يحتمل العكس مع تاييده بانه لو كان قطعيا لبعد خفاؤه على غيره ولم يجز مخالفة صحابي
اخر له مع جوازه من دون ظهور دلالة بل حكي غير واحد منهم الاتفاق عليه **تنبيهات الاول** ان النسخ كالتخصيص فيما مر ويجري

في بيان ان اخبار الصحابي المراد او تفسيره حجة م

في الامر والنهي والمطلق اذا خالف الراوي ظواهرها بل مطلق المجاز بل مطلق مخالفة الظاهر **الثاني** ان اخبار الصحابي بان المراد
الباقي حجة ومثله تفسيره في غيره لكونه خبرا واحدا سواء كان مجملا او لا والمفروض حجيته ولو في نفس الاحكام لاستلزام ذلك حجيته
هنا بالفحوى بخلاف ما لو قال ان العام مخصص لا يكفي لاحتمال ان يجعل غير المخصص كمفهوم اللقب
مخصصا الا ان يعرف اتحاد المذهب فانه خبر واحد مفروض حجيته وقد تقدم كونه مخصصا مطلقا او يكون الاخبار عن علم فان الغالب العدة
ان الراوي اذا روى الخبر العام وحمله على بعض ما يتناوله وقال انه علم من قصد النبي صلى الله عليه وآله ضرورة وجب حمله على ما ذهب اليه وهو جيد لولا
انه في نفسه بين العلم الضروري والنظري كما هو مقتضى كلامه نظرا لظهور عدم الفرق وشمول ما دل على حجية الخبر لهما وبالجملة
فرق بين الاخبار والاجتهاد فان الثاني لم يثبت حجيته بخلاف الاول فما يكون دليلا فيه يكون حجة ومنه تفسير الراوي سواء كان في
المجمل او غيره والقرينة كما عن الاكثر ليس بالوجه لما مر لان المعيار قيل يتوقف للتعارض بين التفسير والمفسر قلنا التفسير اقوى
لبعده عن الاشتباه غالبا بالنظر الى ارتكاب المجاز فيقدم لظهور المفسر فيما ذكره فلا توقف نعم يمكن ذلك بالخارج كما في الخاص والعام
المطلقين وح يرجح به وتمام بحث حجية تفسير بعض الفقهاء قول الاصحاب وما يتعلق به اجماعهم كما اتفق تفسيره لا سهو في سهو

بانه لا حكم للسهو في الاحتياط الذي يوجبه السهو او لا حكم لمن شك انه شك اولا والاناء بما يعم فيصير باليد في قولهم لشبح بضع
الاناء على عينيه في الوضوء الى غير ذلك **الثالث** انه سبق الاتفاق من اكثر اهل العلم على عدم كفاية الظن بوجود دليل على
الحكم مع الجهل بعينه نوعا او صنفا او شخصا بل نقل الاتفاق عليه رد على القائلين بكونه مذهبا لمن يرى مخصصا انه معرفة كون
دليل الصحابي المخصص قطعيا انما يحصل بما استدل له وهو على تقدير تمامه انما يفيد الظن اجمالا بان هيهنا دليلا قطعيا فيكفي الظن
بان هيهنا دليلا قطعيا فيكفي الظن اجمالا بان هيهنا دليلا ظنيا اذ لا فرق بينهما بالاجماع وذلك بان يقال الغالب المظنون ان الصحابة
العارف لم يخصص ما لم يظهر له دليل مخصص صحيح والحق ان الاعتقاد بان هيهنا دليلا اجمالا لا يكفي ما لم يحصل معرفة بعينه
وايضا ما ظن دليلا ظنيا قطعيا وليس كذلك في الواقع وهو يعطي عدم جواز العمل بالدليل مع العلم بوجوبه لو كان عينه مجهولا
وفيه نظر **الرابع** منع جماعة من العامة عليه ما روي ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا مع ان راويه وهو ابو هريرة مذهبه
انه يغسل ثلثا وظاهر انه لم ير ان المجاز ولكن من مثل هذا التخصيص لو صح بل قيل انه نص لا عموم فيه والتخصيص فرع العموم وهو كما ترى
نعم ذكر بعضهم ان الراوي يرى الاقتصار في كلب الزرع على ثلث فانه صح عنهم في الجملة ومنهم من منع عليه النبوي من بدل دينه فاقتلوه
مع تفرقة راويه وهو ابن عباس بين الرجل والمراة قيل هذا اعتدنا ما فظاه ان المخصص عندنا من الاخبار موجود وفيه نظر
الثامن قصد المدح او الذم ليس مخصصا للعموم لوجود المقتضي وهو الوضع للعموم وعدم المانع فانه ليس الا وروده في مقام المدح او الذم
وهو غير مناف لعدم المنافاة بين ارادتهما وارادته بل هو [illegible] بالحمل على العموم على تقدير قصدهما ابلغ خلافا لبعض الناس
بل لعله عن العموم بقصدهما نظرا الى سوقه لقصدهما وقد تعهد فيهما التجوز والتوسع وان يذكر العام وان لم يرد العموم مبالغة
لغرض ما ظهر شانه نعم يخصص السوق على تقدير المنافاة كما لو ورد عام في خصوص مورد كثير ولا التزمه على العمل بالظن عموما مع
كون سوقه اصولا للدين الى غير ذلك ولو قيل لا ابلغ انه كان مشتقا من المبالغة فظاهر انها لا تتحقق بذكر ما هو الواقع وكذا ان اشتق
من البلاغة انه عند كون العموم واقعيا كان التعبير عنه بصيغة تدل عليه حقيقة بيانا لاصل المراد ولا يكون فيه من البلاغة
شيء قلنا نختار الثاني ونقول ان البلاغة لا تنافي الواقع فان المناط في بلاغة الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظم
والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا شك انه كما يحصل بما لا يكون واقعيا كالمبالغة او بالمجاز يحصل بما يكون واقعيا
حقيقة بل ربما لا يحصل الا بهما كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح كما في بيان المصالح والمفاسد والمنافع والمضار
ومنه الاحكام الشرعية فان الغرض الاصلي منها هو البيان والاعلام لا الاجمال ولا الابهام فالمطابقة لمقتضى الحال فيها لا يكاد
يتحقق الا بالواقع والحقيقة كيف ولو كان التعبير بالحقايق والواقعيات ينافي البلاغة لزم ان يكون القران مشتملا عليها
اصلا او لا يكون القران بتمامه بليغا وبطلانهما مسلم فان القران في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك

ليس مقصورا على المجاز ونحوه بل لعله اكثر من ان يحصى قال الله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له على ان اصل المراد المدح
والذم وهو كما يحصل بالعموم والتعبير عنه بالمبالغة يتحقق بالعموم والحقيقة والثاني ابلغ لما فيه البيان والعموم فيكون ابلغ
فيهما ويمكن اختيار الشق الاول ويحمل المبالغة على المعنى اللغوي وهو يحصل بما مر وان قيل حاصل النزاع يرجع الى انه عند ذكر صيغة
العموم في مقامهما اذا كان العموم محتملا فيهما فهل المتبادر منه الحمل على انه ذلك بيان للواقع او مبالغة وقصد لتحصيل المدح
او الذم كما هو الغالب اذ الغالب فيهما انه يراد على الواقع فيذكر العام ولم يرد عموم فيحصل التعارض بين الغلبة والحقيقة ولا
شك ان كلا منهما واقع في صحيح الكلام وانما الكلام في الظهور فادعاء عدم المنافاة غير المتنازع فيه قلنا قد عرفت ان المقام مقام
البيان فلا يناسبه المبالغة لا فضائه الى الاهمال فيتعين العموم على انه لا غلبة في كلام الله وكلام رسوله واوصيائه وانما الغلبة
انما تكون فيما يكون المقام مقام المدح لانه يتضمن العام مدحا او فيما مثل اشكال دومن قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم
ومنه من قال الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بالنسبة الى الزكوة في الحلي او ما ملكت ايمانكم بالنسبة الى
الجمع بين الاختين وفيهما نظر ومثل قصدهما نحو التكلم في عموم متعلق خطابه غير ان الامام فيها كما لو قال المولى لعبده من احسن
اليك فاكرمه او فلا تهنه ومنه قوله تعالى وهو بكل شيء عليم لوجود المقتضي وهو العموم وضعا وعدم المانع فانه ليس الا كونه متكلما
وهو لا ينافي عموم الوضع من حيث هو عرفا كما في امر ولو قيل لو قال المولى لعبده من دخل داري فاكرمه لا يفهم دخول المتكلم
فيه عرفا قطعا وكذا في قوله تعالى والله خالق كل شيء لا يفهم دخول ذاته وصفاته تعالى قلنا الوجه المخصص اما في الاول فهو
القرينة الحالية واما في الثاني فهو العقل نعم لا مرة لا يدخل تحت عموم امره كما ان ما ذكر في القول الا مع عدم وجوده لا يخصص في الاول
والاخبار والظهار ونحوها فضلا عن عمومات الكتاب والسنة وتمام بين عدم كون العادة والملوكية والكفر والزوجية بعض
العام بحكم العام في كلام مفصل او ذكره بعده او قبله بحكم اخص مما حكم عليه وعلو منصب النبوة مخصصة فان التخصيص
فرع التنافي وشيء منها لا ينافي العموم لا لغة ولا عرفا ولا شرعا مثلا ان في كل بعض من الناس ولو في الاول ان العرف والعادة
يخصصان اسم الدابة مثلا وان البيع والثمن عند الاطلاق بالنقد الغالب في البلد ولذا لو قيل اشتر اللحم حمل على لحم الضان
للعادة على تناوله وجوابه ان العادة ان كانت في الفعل من حيث انها هي لا يقتضي اصلا ان يتناوله اللفظ انما الكلام فيه
بخلاف ما لو اقتصر كالوضاعة عادة في الاستعمال كما في الدابة فلا كلام فيه فانه ليس من باب تخصيص العموم بل انما هو
من باب النقل فان اللفظ عندهم لا يفيد سواء فعد الوضع مخصصا كما في كلام بعضهم مثلا بالدابة ونحوها لا وجه له ومنه
ما لا يطلق عليه الاسم العام لا مضيافه ولا يطرد نحو الكمر هندي حضرموت الشيء مع عرف كل طائفة عندهم وتحمل على امثاله من صوم
الدهر بالنظر الى صوم العيد والواجب وانه يحلف ان لا ياكل لحما بالنسبة الى اللحم المحرم فيما نظر بل هما يفضيان الى العادة واما

بيان في العمل بوجود الدليل غير كاف
م

في بيان ان قصد المدح والذم ليس مخصصا للعموم
م

في بيان ان المتكلم داخل في عموم كلامه امرا او نهيا او خبرا
م

وبيان الخلاف في ان العرف والعادة من المخصصات ام لا

مثل لحم الضان فالعادة في الفعل قرينة على ارادته في الاطلاق بخلاف ما لو ورد بطريق العموم كالو قيل كل اللحم فانه يتفع
في ضعف المعدة فلا يبعد تخصيصه بلحم الضان لعدم المنافاة بين العموم وتحقق العادة على خلافه فان الفرق بين ان
العادة لم تتصرف في الاستعمال لكن لما كانت العادة في الاكل تحققت في اكل لحم الضان والاطلاق ينصرف الى الغالب
المتعارف فالمفهوم من الامر بشراء اللحم انما شراء اللحم للاكل والمفروض ان ميل الامر الى لحم الضان فيكون المامور به شراء
لحم الضان واما العام فلما لم يعهد الاطلاق في المتعارف وهو موضوع للاستغراق فلا ينصرف بالاعتبار في الاكل فلا يفهم
التخصيص ولا ابعاد في ان الابعاد احدهما من الاخر واما ما اورد عليه من ان الحق ان هذا الاستبعاد بعيد جدا لان المراد انه
كما يفهم من المطلق من مثل اشتر اللحم المقيد الذي هو المعتاد كذلك يفهم من العام في مثل لا تشتر لحما ولا اكل لحما الخاص
الذي هو المعتاد وكما انه في هذا تابع للعموم كذا في الاول حيث لا يعد ممتثلا باشتراء لحم غير الضان على ما هو ظاهر الاطلاق
فيرده ما مر وكلما به الى دفعه بان دلالة المطلق على كل مقيد دلالة الجزء على الكل ودلالة العام على كل فرد دلالة الكل على
الجزء وهذه اقوى فلا يلزم من صرف الاولى بمثل هذه القرينة صرف الثانية مع انه لا يصح كما سبق ما مر في دلالة العام في
بعضها انه من قال بفقد البلد بخلاف الثاني بان العبد مال لسيده لتمكنه من التصرف فيه بحسب تصرفه في سائر امواله فيكون
بمنزلة البهائم فلا يندرج تحت خطاب الشرع وان افعاله مملوكة لسيده فيجب صرفها له شرعا فلا يكون الخطاب متعلقا
بصرفها الى غيره منافعه للتناقض والاجماع على خروجه عن الخطاب في كثير من التكاليف فلو كان داخلا تحت العموم لكان خروجه
منها على خلاف الاصل والحق مقتضى لا اجماعه عن العموم ولانه مستغرق الحشبيه في جميع اوقاته بخدمة سيده وحق السيد يقدم
لتمكنه من منعه من النوافل وهي حق له تعالى وما نحن فيه مبنية على المسامحة لعدم تضرره بفواته حقه وعدم انتفاعه بحصوله
بخلاف حق الادمي والجواب عن الاول بمنع الملازمة ولا يلزم عدم توجه الامر بالصلاة والخدمة ونحوهما وعن الثاني بالمنع
من صرف جميع الافعال للمولى فان النسبة بين الامر بالطاعة الاولى والامر بالعبادات عموم من وجه على انها لو كانت
عموما مطلقا لقدم الثاني لتوجيهه بالعمل بل بما ينافيها لا لانه دليل الخدمة وان كان الخص لانه في حكم العام من حيث تناوله
سائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاقتضائه افعالا مخصوصة كالصلاة والصيام
في اوقات معينة فكان تقديمه اولى الا ان فيه نظرا لان الكلام في شمول العموم لهم لا ذكره بوكده ولذا بقي الكلام في ترجيح
وعن الثالث بالمنع من الاجماع على خروجه عنه بدليله غاية الامر كون الاجماع مخصصا ولا ينافي كونه داخلا في الاصل بعد ثبوته
بالدليل مع ان الامر مردد بين انكار العموم لغة والنقل والمجاز والتخصيص وبطلان الاول غني عن البيان والرابع اولى من سائر[بقية]
كما مر في محله ومنه يتضح الجواب عن الرابع وفيه قول ثالث بالشمول ان كان في حق الله وبالعدم ان كان في حق ادمي لتنا[قض]

ويرده ما

٤

ويرده ما مر مع ان التنافيات في الشق الاول فلا وجه للتفرقة مع ان العكس اولى بمقتضى التراع هل في اللغة او الشرع
ظاهر الاكثر الاول وصرح العضدي بالثاني ولا يخلو الاول عن بعد بل بعيد لا انك بما مر عرفت بطلان ابهاما كما نقل في
الثالث ما مر من عدم كون الكافر مكلفا بالفروع وجوابه ما مر هناك وفي الرابع مفهوم اللقب وهو ليس بحجة كما يأتي
مع انه لو كان حجة لا يكافؤ العموم كما مر وفي الخامس اتحاد الامر والمامور والمبلغ والمبلغ اليه وفي الجمع في الخطاب بين
الوعيد والوعد والوعيد وارادته في موارد يعطي انفراده عن الامة في الخطاب والجواب عن الجميع بالمنع اما في الاول فلان
الامر هو الله تعالى والمامور هو جميع الامة واما في الثاني فلانه مبلغ بالنسبة الى عامة البرايا دونه وليس مبلغا اليه بالنظر
الى نفسه بل بالنظر الى جبرئيل مثلا واما في الثالث فلصحته وتعدده عرفا على ان القبح لا يقتضي الخروج عرفا بل يؤكد الدخول
نعم لو صدر بقيل كان قرينة للخروج وفاقا للعلامة وغيره واما في الرابع فلان الانفراد في البعض لا يقتضي الانفراد في غيره بدلالة
من الدلالات وهو ظاهر ومن جميع ما مر يتضح ضعف كون ورود العام مورد حكم الخص مخصصا كما هو مقتضى كلام بعض فضلاء
الاواخر حيث قال لا اتفاق ان العام والمطلق يفيدان العموم اذا كان المقصود بيان حكمهما من حيث هو والا فلا حتى انه لا يجوز الاستدلال
بقوله يجوز السجود على القراطيس المكتوبة على جواز السجود على المعمول من الحرير نعم هو حق في المطلق دونه ويتسع الكلام
فيهما **خاتمة** في بناء العام على الخاص فيما كان منافيا للظاهر وانما يتنوع الكلام فيه برسم امور **الاول** ان العموم والخصوص
اما بالخطاب بين النصين او الموضوعين والثاني لا يخرج عما هو المعروف من كونهما مطلقين او من وجه واما الاول فلا يخلو اما
من ان يكون احد النصين مشتملا على عام والاخر على خاص او كل يشتمل على عام وخاص كالنبوي خلق الله الماء طهورا ولم
يحمله نجسا الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقول الصادق ع في الصحيح اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء والثاني يرجع الى القسم الاول
لرجوعه الى عامين وخاصين مطلقين ثم الخاص المطلق اما ان يكون متصلا او منفصلا وهل المراد بالخاص المنفصل ما يعم والا
المتصل الظاهر الاول فان الاحتمال في كون المتصل بيانا لا يكاد يتوهم صدوره عن عاقل فضلا عن فاضل مع انه يأتي الخلاف
فيه ولو من شأنه مع ذلك هو صريح بعضهم كما هو صريح الحاجبي وكيف كان لا شبهة في كونه بيانا ولا يحتمل سواء عرفنا المخرج
ما يأتي في المنفصل يدل عليه ايضا **الثاني** ان المراد بالعام والخاص هنا المطلقات او اعم منها ومن وجه صرح بعضهم بالاول
وهو ظاهر الباقين ولكن على تأمل لان فيه تأملا ظاهرا معللا بان المحققين من الاصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب بايتي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها قال وبعضهم مثل بهما الاكثر اقسام المسألة لا تشملها
على الجهتين وعن الظاهر انهما عموما من وجه وقد صرح صاحب المعالم في الحاشية ايضا بدخوله فيها والمفهوم من شرح
الشرح انه داخل فيها وعادته في بعض اوضاع البحث والادلة وعبارته في التلويح هكذا فان قيل كل من الايتين عام قلنا المراد

في بيان بناء العام على الخاص وفيه كيفية تعارض العموم والخصوص

في بيان محل النزاع في بناء العام على الخاص المطلقين او اعم منهما

بالخاص هنا الخاص بالنسبة الى العام بان ينافي بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما منافيا لشيء
آخر فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وقد تصفحنا كتب الاصول كالاحكام
والمحصول والنهاية والمنية لما ذكره ان ابن الحاجب انما صرح بمحل النزاع بعض الادلة والتفاصيل لا يأتي في هذا القسم
وهو الذي اورده شارح الشرح عليهم ويرد عليه ان الظاهر من العام والخاص هو المطلق هو العام والخاص مطلقا وعبارة
القوم هنا في العنوان اكثرها منطبقة عليه كما ان عنوانهم بناء العام على الخاص وكيفية سوق ادلتهم في الاقسام الاربعة
بل بعض ادلتهم ينادي بذلك كما ان اطباقهم الا نادرا على تقديم الخاص فيما اذا تقارنا يشهد له على ان في العام والخاص من
وجه على الوجه المعروف لا يعقل البناء الا باطلا لما ان المفروض عموم كل وخصوصه وهو ظاهر لا دليل لهم في الفروع بل لم
يفهم لدى ابن ابي مطلوع خلاف منهم بل فاسد قطعا ولو قدم احد الخاصين لزم الترجيح من غير مرجح فلا يصح التصرف فيهما الا
بالمرجحات على ان المدار في الجمع على فهم العرف وظاهر عدمه هنا فحكمه كحكم المتنافيين والظاهر من بعضهم قوله المحقق لا
سواء بينا استدلوا بالآيتين فيما على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب فظهر ان ذلك مخصص بالآمدي وبعض الحاجبي كما هو
طريقته ومع ذلك انهما ملتفتان الى تخصيص الكتاب بالكتاب وبناء العام على الخاص مع احتمال انهما في الموضع وعدم ارتباط
احدهما بالاخرى بعنوانهما بعنوان واحد فاستدلالهما بالآيتين وكان نظرهما الى ان الاولى يتحقق بمجرد التخصيص
ولو بملاحظة المرجحات فان المخالف فيها الظاهرية كما مر وهم يمنعون عن تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا تعويلا على قوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم فوهم بها وهذا وان كان المحل لانه لا قائل بالفصل على ان الثانية فان موضوعها ما سمعت
ولذا استدل لا بوصلها بخصوص بالعام والخاص المطلقين واصحابنا ممن تقدم عليهم وتابع لجماعة من محققيهم كالغزالي والحاجبي
والعضدي والبيضاوي لما اراد انهما مسألتان غير منطبقتين احداهما بالاخرى عنوانا وادلة على حدة فلم يستدلوا في الثانية بهما
واستدل بعضهم بهما في الاولى نعم اشتبه الامر على الفاضل [illegible] واما كلام صاحب المعالم مستغرق ما فيه ومع ذلك كله لا يصح
ذلك التحقيق على غيرهم **الثالث** ان النسخ بعد زمان نبينا لا يمكن لتوقفه على نزول الوحي وانقطاعه مسلم بين علماء الاسلام
نعم يمكن عقلا ان النبي ص اخبر بوا... ان الحكم الفلاني باق الى زمان كذا او ينتهي مدته وهكذا الا ان مثله لم يتحقق
بل ظاهرهم الاجماع على نفيه ... بل يمكن ان يدعى باستقراء احوالهم وكثرة الاهتمام في حفظ الشريعة
وتبليغ احكامها منهم مع شدة التقية حتى فيما لا يعتنى به او يخاف على النفس او ينكره العامة في الاصول والفروع والاسرار
وغيرها مما لا يحيط نطاق البيان وسكوتهم عن مثله يورث العلم بالعدم ولا سيما مع انه معتمدة ذلك ليس باعظم من
كثير مما يتوقف على الفحص الاكيد فيهم وامثال الروايات الجزئية لو كان لاظهر نبينا ص على الناس لنهاية رأفته على المؤمنين

في بيان ان النسخ لا يمكن تحققه بعد زمان نبينا ص

ولو كان

ولو كان نصه ونشره ومنهم لوصل الينا ولو بالآحاد مع ان العادة في مثله التواتر فمن اجله هذا الاهتمام الممتد دهر طويل
ثم ظهر من بعض الاعلام لبس بالوجه كما قيل الظاهر ان النسخ يصدق في اخبار الائمة ع لا ان النبي ص علم وصيه كل ما اتى له اليه من
الناسخ والمنسوخ وغيرها فكما انهما يصدقان فيما نسب الى النبي ص حقيقة كذلك يصدقان في اخبارهم فلا مانع منه حيث انها
اخبارهم لبين ان النسخ لا يعقل بعد انقطاع النسخ لا يعقل بعد انقطاع الوحي بل من حيث ان اخبارهم في الحقيقة اخباره فان
استقراء كلماتهم يكشف عن ان بناءهم على بيان الاحكام الثابتة في عصره ص اما بالفاظه او معانيه او غير ذلك لا على نقل الفاظه
وان كان حكمها منسوخا وهو مما لا ريب فيه على ما ذكرنا يمكن ورود العام في الكتاب او الاخبار النبوية والخاص في اخبار
زمان الائمة ع وبالعكس او ورودهما في كلامهم ع مع الفاصلة الطويلة لظهور التخصيص في الاعصار المتقدمة الا الضروري
او الضرورة او الاجماع او غيرهما مما لم يصل الينا كما يمكن ان يكون التاخير لاهل التقية في برهة وعدم الحاجة في زمان الى غير ذلك
فلا تنافي في التخصيص الفاصلة بين العموم والخصوص في مدة طويلة في اخبارهم بل عليه استقر طريقة فقهائنا قديما وحديثا
فما استشكل من عدم تحقق النسخ في اخبارهم ع نظرا الى تمام مع ورود الخاص بعد حضور وقت العمل وكون نفيه تحقق مثله
مكابرة لتيقن في محله كاشكال الكل ورده بعضهم من انه يلزم عليه جواز العمل بالاخبار المروية عن الائمة المخصصة للكتاب
او الاخبار النبوية راسا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه لم يثبت شيء منها الا بما انها مقدمة فيه تمام **الرابع** ان لصدور
العام والخاص صورا فانه اما ان يعلم اقترانهما عرفا كما في الهوى ... حقيقة كما في القولين او الفعلين وهذا لا يعقل في
القولين الا في النهاية تمثيلا انه قد ورد في الجبل ذكوة ليس في محله او تقدم العام على الخاص او العكس على التقدير بان اما ان
يكون المتاخر قبل حضور وقت العمل او بعده او يجهل التاريخ فيهما او في احدهما فان الذي يعتبر هذا الشرط لا يليق بعموم الكتاب
فان تاريخ نزول الآيات مضبوط مخصوص لامكانه غير انه لا يصح تقديمه في اخبار الآحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا النقاء
ومن لا يذهب الى العمل بها قد سقطت عنه كلفة هذه المسألة وحسنه بعض المتاخرين وفيهما نظر ولا تزيد الاقسام عليها ومن
الاواخر من بلغ الاقسام الى الف وسبعمائة واثنين وتسعين قسما بان زاد عليها انهما اما ان يكونا من الكتاب او السنة او العام
من الاول والخاص من الثاني او بالعكس وعلى كل تقدير فاما ان يكونا قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس
وعلى كل تقدير فالقطعية والظنية اما بحسب المتن فيهما او السند كذلك او بحسب المتن في العام وبحسب السند في الخاص او بالعكس
وعلى كل تقدير فالثاني اما ان يكونا من الكتاب بين منطوقيهما او مفهوميهما او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس وكذلك
خبرا فانه هذه الاقسام بعضها فرضي لا يتحقق لعدها زائدا على ما ذكرنا الا انه لا مدخلية له في العنوان فان المقصود هنا ان البناء فيما
ما يحصل من جهة الخصوص والعموم باعتبار صور تحقق عرفيا فيتحقق مثل المانع من تلك الجهة الا ان يكون بناؤه على

في بيان لصدور العام والخاص صورا

الخروج منه وجمع عنوانات عديدة في عنوان واحد ولا احسن بل الاقصر لما اذا عرفت ما سبق فنقول لا اشكال في جميع ما ذكرنا
من الصور لو كانا او لمدها في اخبار الوصوية لشيوع التخصيص واولويته بالنسبة الى المجاز وعدم ثبوت النسخ فيها او ثبوت
عدمه كما هو فضلا عما يأتي وربما استشكل بما ورد من المعتبرة تارة اذا ورد عليكم روايات متنافيتان فاعملوا بما خالف العامة
او ما يوافق الكتاب او نحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة او نحو ذلك فلنا منع
كونها مشتغلة بصدد في نفسها الدلالة على الدلالة على المعالجة بين الطائفة ولا سيما في معالجة العام والخاص هذا
لو لم تكن ظاهرة في التباين ونحوه وربما اجيب عنه بان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر
الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن التنازع فيرد عليه
ان مقتضى الاخبار الرجوع الى المرجحات ولا فان كانت حجة تنافي ما انعقد البحث فلا ينفع ما ذكره بل الجواب عام واما لو كان
في غيرها من الكتاب والاخبار النبوية ففي المقربين منها سواء كانا بتقديم العام والخاص يتعين التخصيص ايضا عند المعظم
بل نفي الخلاف عنه في المعالم وهو ظاهر الذي بعده والعدة لكن في المعالم بل اهمل ان يؤتى به في النهاية والمنية نسبا الى انا
ان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورد الخاص ويكون التعارض بينهما
كتعارض النصين الا ان الكل يؤذن بالاجماع كغيرها وغير الكفاية وغاية ما الظاهر ثلثة فيه وفي امثال البحث يكتفون به عن فلهذا
لدليل مع ان دينهم ذلك وهو صريح بعضهم لان الكلام في الدلالة ويكفي فيها الظهور وهو تام حاصل ولا حصر في اسبابه
فتبعه كما يبين بالاستقراء فضلا عن انه المفهوم عرفا ولو تقديم الخاص فان النسخ هنا غير محتمل ولو قيل باحتمال النسخ فانه من باب
لعله انا جعلت السوق فاشتركا الحكم ولا تنسخ حكم العام فانه يفهم قد نفي الحكم العموم وبه استدل في النهاية وبناء على سبيل
البيان او انه لم يرد من لفظ العموم ثم قال لا يقال ان يكون الامر بالعام للندب وعدم الزكوة في الذكور دالا على نفي الوجوب وهو
وان كان مجازا في استعمال العام المقطوع الا ان تخصيصه مجازا ايضا فلم كان احد المجازين اولى من الاخر لانا نقول لظاهر العموم يقتضي
الايجاب في الاناث والذكور فلو حملناه على الندب لكنا قد عدلنا عن ظاهره في الاناث لا لدليل لانه يتناول الاناث ولكن كذلك
اذا خصصنا الذكور عن الوجوب لانا نكون قد عدلنا عن ظاهر الحال العام في صورة الذكور خاصة لدليل منا ولها اقتضى
اخراجها وايضا فان ذلك غير صورة النزاع اذ التقدير تنافي النصين في الاحكام هذا ذكروه لا نافي فيه فان نفي الاستحباب
ونفي الايجاب غير متنافيين انما النزاع في ان يقول يجب الزكوة في الخيل ثم لا يجب في ذكور الخيل ولا يمكن هنا
الاعتذار بما ذكروه ويرد عليه ان الترديد بين البناء وعدم الارادة مبني على تساويهما وملزوم تساوي النسخ والتخصيص وما
فاذا امكن كل واحد منهما في كلام الشارع ملزوم التوقف مع انه كالمشهور لم يقل به بل باطل لغلبة التخصيص بمعنى عدم الارادة

فتامل

في بيان ان صوق الميعاد ضد تعين التخصيص ايضا

فتامل ثم انه ذكر عدم الزكوة في الذكور مع سبق ما هو المثال في الدليل وايراد السؤال عليه غير ملائم ولذا نقله عنه في
صدر الكلام التمثيل بقوله في الخيل زكوة ثم يمكن ان يكون مقصود الشامل الايراد بمنع الكلية وعدمه بان ما ذكره كليا تعليه
ان يذكر مادة التخلف في مثال يرد عليه كما في المحصول وكيف كان فالسؤال الظاهر الفساد فانه ان كان بالنسبة الى زكوة الخيل
في التخصيص فلا تعظيم واحد في صرف العام عن العموم وفي غيره فلا تظاهر بين حمل الامر في قوله في الخيل زكوة على الاستحباب
ونفي الزكوة في ليس في ذكور الخيل زكوة مع ظهوره ونفي التشريع الشامل للوجوب والندب على نفي الوجوب فيه خلاف
ظاهرين بخلاف الاول ففيه خلاف ظاهر واحد وهو التخصيص مع انه اولى من مجاز واحد فكيف هنا ولو لوحظ بالنسبة الى
استثناء اللحم فيه مجاز او تخصيص ولا تنافي واقع على تقديم الثاني على الاول ثم ان اعتبار كون العام مقطوعا او استعماله
مقطوعا العموم لا محصل له ولعله تصحيف المطلوع واما الجواب فكالسؤال اذ ما في قوله فلو حملناه على الندب لكنا قد عدلنا عن ظاهره
في الاناث لا لدليل نا سد مع تعليله فان الامر مردد على ما ذكره بين المجاز والتخصيص فالخصم يطالب منه الحجة على تقديم التخصيص
على المجاز فما معنى قوله قد عدلنا عن ظاهره في الاناث لا لدليل نعم يرد عليه ان الامر مردد بين ما قلناه لا ما قاله فالعجب منه كيف وايضا
فان ذلك غير صورة النزاع فانه على استقامة ظاهره مبدا فانه خارج من النزاع بعد الصرف عن الظاهر وهو غير مضر واما قبله فليس
فانها عنه كيف والثاني ظاهر في التنافي والعجب منه جعل ما ذكره من المثال من محل النزاع مع انه يجري فيه ما يجري في سابقه واستدل
ايضا بان الخاص في دلالته على محله اقوى من دلالة العام عليه والاقوى راجح بيان الصغرى ان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة الخاص
ولا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهره فان العمل بالمرجوح او ترك الراجح لا محل خلاف المعقول وبان العمل بالعام في جميع الصور
يقتضي الغاء الخاص بالكلية والعمل به في غير صورة الخاص مع العمل بالخاص عمل بالدليل فيكون الثاني اولى وفيه على الاول ان كون الخاص
اقوى من العام وانه كان متحققا الا ان ما ذكره من انه لا يمكن ذلك في الخاص لا يصح لامكان مجاز مشهور فيه لا يصدق على الخاص
ومع ذلك لا يقتضي بناء العام على الخاص لاحتمال الاجمال او مجاز في الامر فلا يقتضي اقوائية دلالة الخاص من العام الى بناء العام
على الخاص بهما المساواة فاورلكا فولد للاصوليين ويتدح صبر الثاني الا ان يؤتى كلما يتم في المسألة عن جهة الاحتمال بين النسخ
والتخصيص والا فكل ما يحتمل في غيره ايضا فذا بحث اما ما ذكره فحاصله لا يقوى ترجيحه بان العمل بالمرجوح او ترك الراجح لا محل خلاف
المعقول فانما هو في المتنافيين واما فيما نحن فيه لكون المقصود منه الجمع سيق فقط فهم العرف ولو قيل فهم العرف موجود قلنا ثم بأ مدء
وان تمده بجعله مستدلا وقد رجع ذلك يرجع الى الدليل السابق على الثاني ان مجرد الغاء الخاص على تقدير دون كونه لا يحصل
الثاني اولى كما في الثاني فيه ظاهر او ايضا يتوقف على عدم حصول ما ينافيه كالمجاز في الامر كما يحتمل بل ربما يمكن ولو على
قول كالمجاز الى اكثر العلماء ولا يجب الكثرة وقد ومتى نعم لو تحقق معه فهم العرف ولم ياخذه فيه مع انه لو لم يحدث كفاه من غير حاجة

في حكم ما لو كان العام م

الى غيره لكن يرجع الى الدليل الاول وبما ذكرنا ظهر ضعف القول الاخير وما ذكره من انه لو التزمنا بان التعارض في مورد الخاص من باب تعارض
المتنافيين فالمرجح وهو ما ذكرنا لما لو تقدم العام فلا يخلو اما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل او قبله وعلى الاول اما
بالخروج جميعا او كلا وعلى الثاني فاما ان يتحقق بعد الاتيان
ان يقتضي بعد الاتيان ببعض افراده لا جميعها او بعض اجزائه فعلى الاول نسخ ولا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو غير جائز اتفاقا ما تخصيصا وعلى الثاني نسخ وتخصيص لصدق كل بالنسبة الى ما صدق عليه والثالث حكمه حكم ورود
قبل حضور وقت العمل والا لزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني اما ان يجوز تاخير بيان العام او لا وعلى الثاني اما ان يجوز النسخ
قبل حضور وقت العمل او لا فان لم ولا قوي فعلى تقديره علم تجويز النسخ والتخصيص فحكمها حكم المتنافيين فيلاحظ المرجحات
الخارجية ويعمل بمقتضاها ان حصلت والا فالتوقف والتخيير على الخلاف المتقدم وعليه يبتني كلام بعضهم بعد الخاص ولا يصير له
الا ان يكون تابعا للعام ظاهرا على تقدير تجويز النسخ يحكم به وهو فيما لو لم يكن له محل غيره وعليه يحمل اطلاق كلماتهم ولا متعين
حمله عليه كالجواد ولا يمكن لتقدمه على النسخ كما سبق في محله واما لو كان فقد اختلفوا فيه بين النسخ والتخصيص والتوقف والمختار
التخصيص والنسخ الاول ولكن الثاني اظهر وفاقا للاكثر سواء ورد قبل حضور وقت العمل او بعده لما مر من شيوع التخصيص
وغلبته بحيث صار مثلا بالنظر الى النسخ وغيره بل لو قيل بان النسخ تخصيص يجب تقديم التخصيص عليه فان النسخ فيه خروج الاكثر
وهو مما لا يكون شايعا في التخصيص بل نادر جدا ولذا نقل المجاز عليه منه ولو قيل هذا انما في الخاص المتاخر لا المتقدم
فان الظاهر من الثاني في الزمان النسخ قلنا لو سلم فبعد استعمال العرف ما على ظهر البداء وعدم الارادة فلا بد من حمله على التابع
الثاني بعيد [illegible]
غير ممكن فيتعين حمل الكلام عليه فيما يتردد بينهما ولو قيل بين ما مر من الامثلة وامثالها عموم وخصوص من وجه فان الخاص منهما
عام من جهة الزمان كما ان العام منهما خاص من تلك الجهة فينبغي ان يتوقف فيها الا ان يترجح احدهما بالخارج قلنا عموم الافراد
وخصوصها اقوى واظهر من عموم الزمان وخصوصه فيقدم هذا مضافا الى ما استند اليه ثلة هنا في القسم الاول من ان فيهما
بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية ومنهم من عبر عنه بانهما تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان ورود
قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العكس فانه انما يقتضي التخصيص في بعض افراد العام وهو اولى واورد
عليه تارة بان العمل بالعام على تقدير التاخر عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان وليس ما مر او تخصيص و
لو قيل بانه مع النسخ لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكان تغيره بان يقال نحن في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص
اختياره على غيره والجواب عن الاول بان شيوع التخصيص بحيث جعل مثلا يجعل النسخ اقتضى اولوية بل لو كان النسخ تخصيصا في الازمان
كان التخصيص اولى فان النسخ من تخصيص لا يكون شايعا بل نادر ولا يكاد يوجد وعن الثاني بما مر مثل هذا وهو ان المراد بالجمع العرفي
وهو انما يحصل بما ذكرنا دون غيره والتعجب منه مع ذلك انه تلقى بالقبول لحجته القوى له وهو انه لو لم يخصص العام لالغينا الخاص

لنا اجال

حجة القول بالنسخ

ثم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد
به الخاص وانه يعبر الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه ونفي الباس عنه مع صحة انه ما ذكره بمجرده
لا يقتضي تقديم التخصيص على النسخ بل على صحة الجمع بالتخصيص فانه يتوقف على تجانبه عرفا ولم يدع عدم ولا انه لا يتعين في تعارض النص
والظاهر تقديم النص ولا اجمع في الجمع بما يقتضيه ولو بارجاع الاقوى الى الاضعف ولو قيل ان هذا اقتضاء لعمله هو ايضا كذلك
بل هذا يرجع الى غيره مما استدل به هنا وفيما مر من ان الخاص اقوى دلالة فيكون العمل به ارجح ولما لا استناد بالاول وتكرار بالثاني
مع ان انما عدلنا عنه لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون الخاص فيه قابلا من جهة عموم لكون قطع الدلالة اذ
لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا فلينا ملحقه انه كان المراد بالقطع القطع حقيقة فباطل مطلقا وان كان ما قلنا فيصح كذلك
فلا وجه للتفرقة كالامر لحمل ذلك شاملا على كون الشيء عنده اعم مما كان بين الدليلين عموما وخصوصا مطلقا من وجه لتخصيصه في
العموم والخصوص على التقدير بلا دليل ايضا كما هو ظاهر وتعجب منه عده صحيحا في ذلك مع انه لا يمكن صحته فانه مبني على صحة الاستناد بالاولى
للاعم دون الثاني مع ان بطلانه ليس مما يشتبه على ادنى الطلبة فكيف على اجلة الفضلاء فانه مبني على صحة التخصيص في العموم من وجه
مع فرض تساويهما لعدم الترجيح من غير مرجح على ان قوله في بعض صور المعارضة كيف يصح مع كون الاغلب والاشيع كون النسبة عموما
حقيقة النسخ
وخصوصا مطلقا ويمكن الاعتذار عن الاول بالاخلو عن عضد فتامل وللنسخ ان العام بمنزلة النص فلا ريب ان المخصص لتخصيص
نكذلها هو عبارته وان المخصص بيان فلا يتقدم وقول ابن عباس بانا كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث وتقدم الخاص يبقي كونه منسوخا
ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا والخاص يمكن نسخه والعام يمكن ان يبعض فكان نسخا له والقياس على عكسه
والجواب عن الاول بالمنع من كون العام بمنزلة التنصيص كيف وهو يقبل التخصيص في الجملة اتفاقا فتامل وعن الثاني بمنع تقدم
البيان وانما المقدم ذات المبين لا وصفه بل وصفه متاخر لا مقارن كما توهم فان البيان في حد الحاجة اليه وهو يتوقف على وجود
ما يحتاج الى البيان هذا وقد نقل عن المحقق انه بعد نقل النسخ عن الشيخ ره علله بانه لا يجوز تاخير البيان وهو اعتذار بانه كان يرى بل
به عدم جواز اطلاق العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له ولذا كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان ولا فلا يجعل صورة
التقديم من تاخير البيان ويمكن اعتذاره ايضا وهو ان المقصود انه لا يجوز تاخير وصف البيان عن ذات الموصوف الا ان ما ذكره فيكلا
هكذا لانه لا يجوز تقديم البيان فلا حاجة الى شيء منهما وعن الثالث بعدم الدلالة لانه اطلاق فلا يحمل على ما كان فيه شبهة مع العلم
بعد حصول الاجماع سلمنا الظهور ممنا لانه قول لم يفسر مع مخالفته للعرف والعادة في محله لا سيما مع تأييده بالشهرة بين كافة
العلماء على ان النقل منهم مرسل غير ثابت وعن الرابع بالمنع من التردد بين النسخ والتخصيص كيف وغلبة التخصيص كما مر يدفع احتمال غيره
وبه يظهر الجواب عن الخامس وعن السادس يظهر مما ذكرنا وكيف ورود الخاص بعد وقت العمل يرفع احتمال التخصيص بالاتفاق

بحث القول بالوقف

وقيل يكون مخصصا كما مر وللوقف كون النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه كما مر فيلزم التوقف والرجوع الى المرجحات وقد عرفت ما فيه وربما يجاب بان العموم من وجه كما مر فيلزم التوقف والرجوع الى المرجحات وقد عرفت ما فيه وقد يجاب بان العموم من وجه انما عرض باعتبار فرض المتقدم نهيا فانه يعم الازمنة اما لو فرضنا امرا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا باعتبار الازمان والاعيان لعدم افادته التكرار وعلى تقدير كون العام المتأخر نهيا يكون اعم من المتقدم عينا ونقصانا لعدم تناول الامر كل الازمان وفيه نظر لان النهي كالامر في انه لا يقتضي التكرار بل للدوام فلان الفرض فان المفروض عموم المتقدم لزمانا المتأخر فلا يختلف الحكم لو قلنا بكون الامر والنهي للتكرار اولا مطلقا او على التفصيل وأما مع الجهل بالتاريخ فالعمل على الخاص فانه لا يخرج عن الاقسام المتقدمة

في بيان صور الجهل بالتاريخ

والعمل في الجميع كان كذلك وفاقا للمعظم بل على وجه التخصيص لما مر من شيوعه وندرة النسخ فيحمل على الاعم الاغلب على ان منا ومن العامة من قال انا فقهاء لم نزل او نخصص العمومات بما يقابلها من الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها في كل عصر فذلك اجماع فلا يفرق الحكم بين ما كان العام قطعيا والخاص ظنيا وعكسه ولا عبرة بمن قال انه لما احتمل النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق في جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الحادث فيدل على وجوده وليل فالمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصح احتمال النسخ لعارضته احتمال التخصيص وعارض بعضهم بانه قيل ان الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا ولو كان العام قطعيا والخاص ظنيا فان كان الخاص مخصصا لجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يكن راجحا لم يجز العمل به فيكون مترددا فقد تردد الخاص بين ان يكون مخصصا فناسخا مقبولا وناسخا مردودا لا يجب تقديم الخاص على العام على انه خارج عما كنا بصدده لما عرفت انفا واستدل بوجوه لبعدها انه لجهل التاريخ وجب حملهما على الاقتران كالغريقين وجوابه ان الاقتران وان كان موافقا للاصل الا انه مخالف للظاهر لندرته في النهاية والظاهر مقدم في الدلالة على الاصل وما قيل ان الاصل انما يفيد الظن في العمل في الاصول بل انه ضعيف مبدانا ان ذلك لو تم انما هو في غير مباحث اللغات ولا سيما الدلالات مع انك عرفت حال دلالته للظن هنا واما انه الاصل تأخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لا قبله مع كونه معارضا بانه حضور وقت العمل ايضا حادث ضعيف ايضا فان الاصل في كل حادثين مجهولي التاريخ الاقتران فان تأخر الحادث يجري فيهما معا فلا يتم الا على الاقتران نعم لا ان للسيد حيث نفى التوقف عن البناء بعد حصر بصحيح ذلك في اجتهاد الائمة وهو المحكي عن ابي حنيفة مطلقا وهو على اصله انما يسدد الا انه يرد بما مر فالعلامة الحلي قال هنا مع ضعفه وتقدم بعضه كالحاجب عنه والعجيب من العلامة في المبادي مع موافقته للاكثر بما مر من الاصل حيث توقف هنا ظاهر الا انه يرد بما مر **تنبيهان الاول** لعلم المتمسك بان انه لو كان العام والخاص

متوافقين في الحكم كقوله اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال وجب العمل بهما الا ان حكم البعض وقع مرتين اما لكثرة الاهتمام او لغرض اخر ولا امر خلافا في ذلك عندنا وعند من قال بحجية مفهوم الوصف وتخصيص العام بالمفهوم يلزم القول بالثاني والتخصيص بل قد سبق في اوائل بحث التخصيص ان بعضهم قد عكس فحكم بان مثله مخصص من غير خلاف نظرا الى حكمهم بكون الوصف مخصصا من دون خلاف وفي قبيله وبين الخلاف في حجية مفهوم الوصف بالحجية ومنهم من وافقه فيما ذكره الا انه فرق بينهما بتعقب لعام به في الاول وتعليق الحكم به ابتداء في الثاني والجميع لا يخلو عن افراط وتفريط **الثاني** شرط بعض الاواخر في البناء ان يكونا متكافئين فقال ان الخاص الضعيف لا يخصص العام الصحيح وكذا الموافق للتقية لا يخصص المخالف وكذا المخالف للقران لا يخصص الموافق له وكذا ضعيف المتن والدلالة لا يخصص قويهما مع انه لم يخبر الواحد المستجمع لشرائط الحجية اذا عارض القران ويكون قوي الدلالة وواضحها يصير مقاوما له وان كان القران قطعي المتن لان حجية خبر الواحد مثبت من القران ايضا ثم قال وبالجملة مراعاة المقاومة لازمة قطعا وغفل عنه كثير من الفقهاء وهو كما ترى غير مستقيم لاتم الاجزاء فانه شرط المكافئة اولا ولذا حكم بان الخبر المخالف للقران لا يخصص الموافق له ثم حكم بان الخبر يخصص القران مع ان التخصيص فرع التنافي وكيف كان فالحق عدم اعتبار المكافئة بل يكفي في البناء الحجية وقوة الدلالة لما مر تحقيقه في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد نعم لو قوي العام على الخاص من الخارج يمنع التخصيص **المنهج**

في تعريف المطلق

الخامس في المطلق والمقيد وفيه مقدمة واشارات **مقدمة** عرف المطلق تارة باللفظ الدال على الماهية ومنهم من زاد عليه من حيث هي هي واخرى لا بقيد تارة بما دل على شايع في جنسه وزاد بعضهم بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك وقال انما فسرنا الشايع بالحصة ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبائر ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفهومات والكل لا يخلو عن نظر اما الحد الاول فلعدم شموله للنكرة مع ان الكل مثلوا للمطلق هنا باعتق رقبة وظاهر ان رقبة نكرة وشمولها ظاهر في التنكير فينبغي ان يعرف بما يعمهما نعم هو جامع لان المطلق فانه ربما يطلق على ما استفيد هذا الحد وهو الخاص الا انه على هذا التقدير مثل ايضا قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وفيه نظر وعلى ما يعلم دالنكرة وهو العام وههنا المقصود ذلك ونهاية ما مر وجه بان الاحكام لا تتعلق بصريح محققيهم به الى غير ذلك ومما يرد عليه غير محتاج اليه فان الحيثية في الوصف يغني عن ذكر الحيثية ونحوها والاعتذار بان المراد به رقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في اسد على وفي الحروب نعامة فانه لا ان مقتضاه جواز عتق اكثر من واحدة في كفارة واحدة الا انه لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يمكن حصول بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال المظنون فيه لما مر من كونه خلاف الظاهر ولتصريح غير واحد منهم بدخول النكرة فيما ذكره يصح ان اجعل التنوين في رقبة للتمكن لا للتنكير على ان تخصيصه بذلك تخصيص بالاد فيه لتخصيصه به فان مثله نادر لو وقع بخلاف النكرة فانها شايع دون غيرها مع انه لو كانا متساويين لا وجه

للتخصيص ولذا عم المحققون العنوان لهما وما التحمل من توجيه الحد باعتبار الحيثية بان يق رقبة في اعتق رقبة مطلق بالنسبة الى
عدم اعتبار قيد الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فيه لان المتعلق على التقدير من تخلف فانه على تقدير
هو الماهية وعلى الثاني الفرد فلا ينفع ما ذكره من اعتبار الحيثية بعد ما سمعت ولما الثاني فلعدم شموله لما دل على الماهية كاسم الجنس
والمعرف بلام الطبيعة فان قيد الحيثية في الشايع يختص بالنكرة ولذا قال في الاحكام بعد ان جعل المطلق عبارة عن النكرة في سياق
الاثبات وان شئت قلت هو اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه ومما يبين عدم الحاجة الى التفسير فان الشايع في جنسه لا يصدق
على الماهية والحقيقة مع ان التفسير يأبى فان المراد من المطلق هنا الاعم كما عرفت هذا ملخصه وهما من العبارة وظاهرها ومما
علله به مختلف فيه فمن جعل متعلق الاحكام الطبايع لا يتم فيه ذلك الاصل ومن جعله الافراد لا يجدي في دلالة اللفظ ينقسم فان اللفظ
بنفسه موضوع للماهية غايته الامر يتعلق الحكم بصيرورته لارادة الفرد فهنا جهتان جهة وضع اللفظ وجهة القرينة والمعرفة اللفظ باعتبار
الاول فلم ينفع التعليل مطلقا واما تعلق الاحكام بالافراد فكلام ما لا عن التحقيق كلام في الحد انه غير سالم عن الخلل كما ذكرنا في الاحكام من
ان المطلق عبارة عن النكرة في سياق الاثبات فظاهر فساده لما عرفت العلامة والفخري ثم منها جعل اللفظ كالجنس والدال الاقتران عن الالفاظ
المهملة وعلى مدلول الى العم الموجود والعدم وشايع في جنسه للاقتران عن اسماء الاعلام ومما مدلوله معين او مستغرق وينقض بخروج
العمومات به وجعل الاولى زيادة على البدل واجيب بان معنى كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد الجنس والعام ليس كذلك
اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه وفيه ان المراد به نوعه فيه لو كان موجودا فيه لدخل المعارف
كلها الا المعهود الذهني كما يبدو هذا او المعرف بلام الحقيقة واسامي المعهود الخارجي مع انهم لم يخرجوها وهو بلفظه بالصدق
لصدق وجوده في جنسه على كل منها فان وجود الشيء في الشيء لا ينافي التعيين ولما كل فرد من افراده لا معنى له بل المراد في خروجها
على ان يراد بالشيوع معنى زايد على الوجود ولذا جعل جماعة المعنى به كون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة وهو مبني على حمل
الشيوع على معنى لو حمله عليه اظهر من حمله على الوجود فان المفهوم من الاشاعة عرفا كون الشيء غير مستوعب وغير معين فلا ينافي
اخراج الغير ينصح بقاء المعهود الذهني وخروج العام والمعارف فان الاولى لا ينافي الاشاعة والاخيرين لا يصدق عليها الشيوع فا
لا يخرج ببعض قيد الشايع لا بد بالمضاف اليه مع انه على تقديره لا يتم ما ذكره الا بالاضمار وعرفت عدم الحاجة اليه هذا وكلام بان ما في
لنظر معانا التقييد بما ذكره يخرج مثل البيع في احل الله البيع على تقدير ارادة الجنس منه مع ان الناظر بنا وه على الدخول فيه فانه جعل
هذا الرسم للمطلق بالمعنى الاعم نعم لا يضر الاهدى فانه جعل مفاد المطلق النكرة المنتشرة وعرفه به ثم تمام ههنا وفي بحث العام بانه الحق
الفرق بين العام والمطلق بعينه وشاد غيره ما في كلامهم من الفرق كما بانا الفرق بين عام وبين النكرة ولهذا ايضا الاطلاقات خاص
وهو ما اريد منه الفرد المنتشر وعام وهو ما عدا المعرفة وهي المعروف عند اهل العربية وبالجملة لكل شيء حقيقة بها يتحقق ويكون

في بيان ان للنكرة اطلاقين خاص وعام

هو هو

١٨٥

هو هو ولها عوارض وهي في حد ذاتها مغايرة لها عارض لها كالوجود والعدم والوحدة والكثرة وسائر ما يعرض لها وان
كانت غير خالية في الواقع عن احد المتقابلات لامتناع ارتفاع النقيضين لان مرتبة الشيء واعتباره في حد ذاته اوسع من مرتبته
بحسب الخارج بل الواقع وبان كثيرا منهما وضع لفظ باعتبار الاول وضع اسم الجنس والمصادر الغير المنونة والمنونة بتنوين
التمكن ومنه وضع الامر والنهي ونحوهما بالنسبة الى المبدا وباعتبار الوحدة الغير المعينة وضع النكرة والمطلق بالمعنى الاخص الاول

في تعريف المقيد

وبالمعنى الاعم احدهما وباعتبار كل فرد وضع العام واما المقيد فربما يقال في مقابل المطلق بمعنى الماهية لا بشرط وبعد سماع المعاني بالدال
على الماهية مع صفة فيدخل النكرة والدال على الماهية المقيدة كما لو قيل احل الله البيع ان كان كذا او ربما يق في مقابل ما دل
على شايع في جنسه وقد سماه بعضهم بما افاد معينا وقيل بما دل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه اسماء الاعلام والمعارف غير المعهود
الذهني والعمومات بل يلزم دخول اسماء الاجناس واعلامها والمعرف باللام اذا اريد منه الطبيعة ونحوها مع انهم من جعل
المطلق المقابل له على ما شاملا لما دل على الماهية والنكرة الا ان لا ولا على هذا ان يق هو ما دل على ما ليس بماهية ولا حصة
محتملة لحصص كثيرة ويطلق كثيرا ما على ما اخرج من شايع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة ايضا بين الرقبات
المؤمنات فهو مطلق من وجه ومقيد من اخر وهو لا اصطلاح المعروف فيه ومقابل للمطلق بمعنى ثالث هو ما لم يخرج من شايع فلا
يصدق على رقبة مؤمنة فيكون نقيضا من المطلق بمعنى ما دل على شايع في جنسه وهو اعم منه والنسبة بين ما مر من الاطلاقات المطلق
والمقيد بعضها مع بعض اما بالتباين او بالعموم من وجه او بالعموم المطلق **اشارة** حضر جماعة النكرة الداخلة في الاطلاق فيما وقع
في معرض الامر نحو اعتق رقبة او مصدر الامر مثل فتحرير رقبة او الفعل عن المستقبل ومنهم من زاد انه لا يتصور المطلق في معرض الخبر
عن الماضي مثل ضربت رجلا نظرا الى مرودة تعينه باعتبار اسناد الضرب اليه وفيهما نظر اما الاول فلان من الموارد وقوعه في مثل جوهت
الخبر لكونه منكرا ويبطل الصلوة بدونها الطهارة لكونها شرطا وليس من الخبر عن الماضي ولا المستقبل كما ان وقوعها في معرض الخبر
عن الحال موجود واشد منهما سواء كان معرض الفعل المضارع المستعمل في الحال او من قبيل زيد ضارب فان كان مما لا يتصور فالحصر
الثاني لم يصح ولذا كان مما يتصور فالاول ثم النكرة المنفية مانعة عن المطلق لافادتها الاستغراق كما سبق في محله فلا يكون مطلقا
واما الثاني فلان ما ذكره من عدم تصور وقوع المطلق في معرض الخبر عن الماضي في غير النكرة مما لا وجه له اصلا في غير النكرة ان اريد العموم
وان اريد منه النكرة فما ذكره من التعليل لا ينافيه لان تعين الضرب في ضربت رجلا بالنظر الى تعينه باعتبار اسناده لا ينافي استعمال اللفظ
في فرد ما فان الاطلاق الكلي مع تعلق الحكم بجزئي منه غير ملتفت وبعبارة اخرى سراية الحكم الى جزئي منه بقرينة خارجية لا تنافيه بل هو معروف
ومنه يتبين حال النكرة في الخبر عن الحال والجملة الاطلاق اللفظي مثله يمكن على وجهين احدهما تعلقه بتخصيص ما حال ارادة المتكلم وعدم معرفة المخاطب
ولا من تعلقه الخبر وما وان كان المتعلق في الخارج متخصصا مخصوصا لكن لم يرد المتكلم من اللفظ ويذلك يندرج تحت الحقيقة لصدقها عليه

وحملة القول فيه ان النكرة اما منها الطبيعة او الفرد المنتشر او خصوص الفرد وعلى الاول اما ان يسري الحكم الى الفرد او لا وعلى الثاني فاما ان يعلمه
المخاطب بالسامع او لا فعلى الاول يكون حقيقة لاستعمال اللفظ في الموضوع له غاية الامر فهم الخصوصية في الثاني بالقرينة لا باللفظ فلا
ينافي كونه حقيقة ومنه جاء رجل من اقصى المدينة يسعى وعلى الاخير يكون مجازا الا انه على اول الاقسام مبين وعلى الثاني مجمل كالوصية اعتق رقبة
واراد من الرقبة المؤمنة ونظيره وافق احدهم يوم حصاده فاذن الاظهر امكان كونها حقيقة في الخبر عن الماضي والحال فيتعين حملها
عليها اذا لم تكن قرينة على خلافها لخصوص جميع ما سبق ان المطلق او ما دل على الماهية او النكرة والدال عليه اما مفرد او مركب
والاول اما في سياق الانشاء والاخبار وعلى تقدير الاخبار يندرج فيه ما مر من الاقسام وعلى الثاني اما انشاء او اخبار وعلى الاول
اما بالحقيقة او بالمجاز وعلى تقدير المجاز اما من الاخبار الى الانشاء او من الانشاء الى الانشاء كاستعمال الامر في الندب وعلى
الثاني اما ماض او مستقبل او حال الى غير ذلك وبالجملة اقسامه لا تحصى ثم المطلق اما يقع في معرض الامر او الخبر فعلى الاول لا يبعد ا
لعموم فان بايجاد الماهية ينقطع الطلب فان المتعلق لا يخلو من ان يكون الماهية او الفرد المنتشر وعلى التقديرين يتفرع شرعية تحقق
الامتثال بهما بايجاد الطبيعة وتقدم الكلام فيه في مبحث الامر مع خلاف فيه وجوابه واما على الثاني فان كان من قبيل ضربت رجلا
ونحو ذلك وهو ظاهر وان كان من قبيل احل الله البيع فعلى القول بافادته الاستغراق وخارج عما كنا فيه وعلى المختار فيتم الحكم افراد
الطبيعة لعدم الانفكاك ووروده في مقام البيان المستلزم لذلك وتوقف الافادة للسامع عليه ولا ينقطع الحكم بايجاده
منه نظرا الى دلالة اللفظ على ثبوت الحكم للطبيعة وهي موجودة في الافراد ولا مانع له ثم لو كانت افرادها متساوية في الشيوع
فيعم جميع الافراد لتعلق الحكم بالطبيعة واما لو كانت مختلفة بالشيوع فيختص بالشائع منها وبالجملة مقتضى دلالة اللفظ في
الجميع واحد الا ان مقتضى الامر انقطاع الطلب بايجاد الطبيعة او فرد منها لعدم حكم الطلب كالاباحة فان بقاء مثل الاباحة
بقاء حلية طبيعة البيع فيكون المقتضي لبقاء الحكم موجودا والمانع مفقودا الثاني المطلق اما افراده متساوية في الشيوع او مختلفة
فعلى الاول يعم وعلى الثاني فالمشهور حمله على الشائع وعن السيد انه لا يفرق بين الشائع وغيره حيث
استدل على جواز التطهير من الحدث بالمضاف باطلاق الامر بالغسل واجاب عنه في الخ بان الامر بالغسل انما هو بما يطلق عليه حقيقة
اذ اطلاق اللفظ انما ينصرف الى الحقيقة دون مجازه ولا ريب ان الغسل بالماء حقيقة فكان الامر بالغسل منصرفا اليه وقد يقال انه
حقيقة شرعية واورد بان الظاهر ان الغسل اسم لغة والحقيقة الشرعية فيه غير ثابت والفرد الشائع المتعارف منه الغسل بالماء
وجريان الغالب لا يوجب تقييد الطبيعة الكلية الا ان يصل الحد يصير حقيقة عرفية فيه وفي المقام الظاهر ان المتبادر من الغسل
انما هو الغسل بالماء سواء قلنا بانه في غيره مجاز ام لا كما ان المتبادر من قول العطشان اسقني سقي الماء والمتبادر من امرك العطشان
بالشرب شرب الماء وفي المدارك ان الغسل انما ينصرف الى ما هو المتعارف الجاري على لسان اهل العرف وهو الغسل بالماء كما في

في بيان ان المطلق يعم جميع افراده مع تساويها في الشيوع وينصرف الى الشائع مع الاختلاف

قول القائل

قول القائل اسقني وفي المنتهى احتج على عدم رفع الحدث بالمضاف بانه لو حصل التطهير به اما لكونه منصوصا عليه او في معناه او لغيرهما
ثم ابطل الاول بان المنصوص عليه هو المطلق ومعللا لا ينصرف لان الاطلاق في الاسماء ينصرف الى الكامل من المسميات والحق ان كلام
السيد هنا لا يدل على مخالفة المشهور فانه قال بعد ذلك ويمكن ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل في
العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيرها وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء
الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله اسم الغسل
حقيقة من غير اعتبار بالعادة وهو كما ترى ظاهر في ان الباعث على حمل المطلق على العموم دخول بعض الافراد النادرة في الارادة
فانه جعل ذلك دليلا على العموم لا لمجرد كون اللفظ حقيقة فيه الا انه يرد عليه ان جواز الغسل بما ذكره ان ثبت فالحجة فيه الاجماع كما هو
ظاهر لا الاطلاق لعدم ثبوت ارادته منه فلم يثبت ارادة بعض الافراد النادرة من المطلق وعلى هذا فلما سلم ثبوت معتاد للغسل
وحقيقة لغوية له لا يتم القول بالعموم الا على تقدير تقديم الحقيقة على المجاز المشهور وهو ضعيف كما مر ويراد بالمعتاد ما صار حقيقة
عرفية وهو ممنوع لان ظاهر سوقه واما على القول بتقديم المجاز نظرا الى الشهرة فظاهر يتعين تقديم ما يكون معتادا وعلى القول بالتوقف
كما هو الاقوى يكون المعتاد متيقنا وغيره مشكوكا فيه فلا يرتفع حكم الاصل بالنظر اليه ويتحقق الثمرة على التقديرين في التعارض وعدمه
لتقدم على المعتاد اما الاول فظاهر واما الثاني فيظهر الثمرة فيما لو ثبت التكليف باشتراط شيء في عبادة مثلا فبعد تعذر المعتاد يتعين
الاتيان بالمشكوك لتحصيل البراءة اليقينية من التكليف الثابت باليقين على القول بالاصل لا ما سبقه فانه على تقدير الاتيان بالاصل بالنظر
اليه فلا اشكال على هذا او يرتفع الفرق لو قيل بعدم لزوم تحصيل البراءة اليقينية في مثله نظرا الى كون المدار فيما كلفنا على الظنون
الاجتهادية لا الواقعيات فانه على هذا لا يجب الاتيان بالفرد المشكوك بعد تعذر الفرد الشائع مثلا لو قطع يد الشخص من الى بدن يتعين
المسح بباقي الذراع ولا يختلف الحكم بينه وبين غيره يتعين الثاني على التقدير الاخير وعلى ما نقرر يتعين الاول كما على التقدير او تعلق مثلا
لا يكون نحو اولا يتحد في شيء لو وجدنا القدرة على الافراد الشائعة لا يحكم بتعلق الامر بالافراد النادرة بل يدفع احتمال التعلق بالاصل وكيف كان
فلو قيل في المطلقات بكون المعاني الشائعة حقائق عرفية او مجازات مشهورة وقدمناها او قلنا بالتوقف لا وجه للحمل على العموم اما على
الاول فبناء على ما هو الاظهر من تقديم الحقائق العرفية على اللغوية نظرا الى غلبة الموافقة واما على الاخير فظاهر نعم لو قيل بتقديم الحقيقة
على المجاز المشهور يتم كلام السيد وهو ضعيف كما مر وكلام غيره لا يخرج عما نعم ربما احتمل حصول حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة
مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كالعين بالنسبة الى
الباصرة فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي والنابعة من بين سائر المعاني فاستشكل على هذا اللفظ لحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم
مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه وان كان فيه تيقن الارادة بالنسبة اليه لكنه ضعيف لعدم ثبوته ولو سلمنا

المشهورة من المجازات عرفا ولذا يقدمون اشهر المجازين على الاخر بل بعضهم عرف تقديم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة بل العلة
هو مقتضى كلام المشهور من التوقف فيهما قال في المشارق الظاهر ان المتبادر من لفظ الكلب الخنزير البريان منهما قال وعلى هذا
لا خفاء في طهارة ما بينهما ولو سلم الاشتراك ايضا لكان الامر كذلك لعدم تحقق الاجماع على نجاسة البري وكونه شايعا متعارفا لا يبقى
شك في ارادته من الروايات ومع ارادة المعنى الاعم خلاف الظاهر وربما يجعل الافراد الشايعة معهودة والالف واللام للعهد
في المطلقات اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات وهو لا يخرج عما هو بصدده لكون المطلقات حقايق في غير الافراد الشايعة
او مجازات فيكون مقدمة على حقايقها لا انه لم يحصل عهد فيها فلا يكون ما نحن فيه وقد سبق منا تحقيق المقام في محل اللائق
مع زيادة توضيح فيما ليس فيه خصوص مما من التطهير بالمضاف الا انه خارج عما كان فيه فانه ناظر على غيره ويتفرع عليه تحديد ان الشارع
في موضوعات الاحكام وغيرها كالوجه في الوضوء والشبر في الكر والذراع في الجريدة وغيرها واليوم والليلة للصلوة والصوم
بالشبر الخمس من السعبين ونحوه والغسل والمسح في الوضوء والغسل والاستقرار في الصلوة والرجل والمرأة اذا علق الحكم بهما باسنة
الى الحي والمسوح واللحية بالنظر الى لحية المرأة في الغسل في الوضوء ونحوه والعوضة والقملة والبرغوث والديدان الصغار
والخل والنخالة في الدخول تحت الحيوان الذي لا يوكل لحمه واللقطة والهبة في الدخول تحت الاكتساب في الهبات وغلط الحجيج بالتقدم
في العرفات بالنظر الى البوي غرة يوم يعرفونه اليوم الذي يعرفه الناس ثم هل يحمل لبعض الافراد النادرة في الاطلاق يقتضي
لحمل على العموم اللغوي كما سبق من السيد في ناصرياته الظاهر ان للفظ محملين معروفين اذا تعذر الحمل على احدهما تعين الاخر
واما الحمل على ان يكون المراد منه معنى يعم الافراد الشايعة وذلك المعنى خاصة فيقيد حمله نعم ان فرض كونه اشيع من العموم اللغوي
تعين حمله عليه ولفهم الدخول لطرق منها التعليل كما يقال لا تربا الشامل فانه كل كيلي او حوادثا الاستثناء فان استثناء المنقطع انه
من الملازم المقرر بالمعرف على الاستغراق الخبر ذلك **تتمة** بان الحجة في اشتراط حمل المطلق على العموم ولو بدلا ان لا يكون للافراد
شايعة ولم يشرط ولولاه لكان مجملا وهو ان لا يرد المطلق في مقام حكم اخر لا يفيد العموم لا لغة ولا عرفا ولا شرعا بل يصير مجملا اما
منقا لما بان تعلق الحكم على الطبيعة يستلزم العموم فيلزم عدم اعتبار هذا الشرط ويجعل ذلك منافيا عن مقتضاه اللغوي
الاول عدم الدلالة عرفا والثاني عدم المنافاة بين وروده اللفظ في بيان حكم غيره ودلالة الموضوع له فالاصل يقتضي الدلالة لا يقال
ان العام اللغوي اذا ورد في بيان حكم لا ينافي ارادة العموم منه والاصل في الاستعمال الحقيقة نعم لو كان ما ذكر من الملازمة حقا
لا اسلم عدم الاشتراط في المطلق ايضا والعجب من بعضهم حيث ادعاه مع ذلك نفي الدلالة فيهما كما هو بما ذكرناه ظهر فساده ولذا فرع
منها فكلوا مما امسكن عليكم فلا يدل على طهارة محل العض فاذا حللتم فاصطادوا فلا يدل على عموم حلية الصيد **اشارة** الاصل
في المطلق الاطلاق وعدم التقييد فالاشتراط في كل عبادة ومعاملة من عقد او ايقاع وكذا الاحكام على تقدير الاصل فيهما وهو عدم

في الانصراف الى الجملة مما يتفرع على المسئلة ومنها تحديدات الشارع في الموضوعات وغيرها

في بيان طرق تدل على دخول الافراد النادرة في تحت المطلقات ايضا ٢٢

في بيان ان الاصل في المطلق الاطلاق ٢٢

الاجمال

الاجمال كما هو الا انوي خلاف الاصل وهو على تقدير ثبوت التقييد لا اصل الاقتصار على ما قل منه لا المرجح خارجي لكونه مخالفا للاصل
كما لو قيل العبادات اسام للصحيح منها والعقود والاصل فيها الفساد نظرا الى منع عموم الادلة فلا بد على هذا الاصل في الاشتراط وعدمه
الاشتراط في الاقل والاكثر الاكثر نظرا الى لزوم تحصيل البراءة اليقينية والامثال التي تبتني على ذلك في البيع والنكاح الاصل فيهما
اللزوم والدوام والمعاملة على النقد والنقل على نقد البلد والاصل في مدة الاجارة والمتعة القلة نظرا الى كونها تقييدا
في الرافع للحكم السابق كما في العدد والعدة في ايام الاقامة والزهد واقل الحيض الرافعة للاحكام السابقة عليها الطول نظرا الى منافاتها
الدوام حكم النكاح واستمرار حكم السفر وعموم التكليف بالصلوة والصوم وفي الحكم الناقض للحكم المستمر كايام الخيار واكثر الحيض والنفاس
الرافعة لاحكام البيع والطهارة والصلوة القلة الى غير ذلك **اشارة** اذا تعارض المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يختلف المكلف به فيهما
اولا وعلى الثاني فاما ان يتحد السبب او يتعدد وعلى الثاني يتقسم بالمتماثلين والمختلفين مع التمثيل للثاني باعتق رقبة في
كفارة الظهار واعتق رقبة مؤمنة في كفارة القتل خطأ وغير شيء لا يخفى وعلى جميع التقادير اما ان يكونا مثبتين او منفيين او مختلفين
فاما اذا اختلف المكلف به فلا حمل مطلقا سواء اتحد سببهما او تعدد كانا مثبتين او منفيين او مختلفين للاصل وعدم الشرط
وهو التعارض والتنافي وكونه خلاف الاصل فلا يرتكب الا بحجة وليست خلافا لما عن اكثر الشافعية حيث حملوا اليد في التيمم
على ما فوق المرفق لتقييدها به في الوضوء مع اتحاد السبب وهو الحدث ويرده ما مر من ان الاصوليين من نفي الخلاف عن العدم كما
والشيخ والامدي ومنهم من ادعى عليه الاتفاق كالشهيد الثاني وولده والحاجبي والعضدي بل هو المحكي عن اكثر الاصوليين الا انه
عبر عنه بالاجماع مرة وبالاتفاق اخرى ومنهم من حكى عليه الاجماع كالبهائي ولهم القياس وبطلانه ظاهر نعم ان توقف العمل بالمطلق
على الحمل بقيد كما لو قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك كافرة فان العتق يتوقف على الملك والملك على عدم الكفر فالعتق
يتوقف على عدم الكفر واما اذا اتحد المكلف به والسبب وكانا مثبتين فلا يخلو اما ان يثبت وحدة المطلوب فيهما او لا وعلى الثاني
فلا حمل ايضا فان تعدد الامر يقتضي تعدد الطلب وتعدده يقتضي تعدد المطلوب فلا حمل المامور اما على الاول فيقيد تقارن المقيد
او تقدمه او تأخره خلافا للبعض في الاخير فجعل المقيد ناسخا لان تعلق الحكم بالمقيد ينافي تعلقه بالمطلق وهو ظاهر فاما ان يحمل
المقيد على الاستحباب او على التخيير او يتجوز في المطلق او يرتكب النسخ فيتعين الثالث فانه على الاولين يلزم المجاز وعلى الثالث التخصيص
فان التقييد نوع منه لغة وعرفا وعلى الرابع النسخ والتخصيص اولى من الجميع لما مر من غلبته وشيوعه ولا سيما بالنظر الى النسخ على ان
شرط غير متحقق للزومه وقوعه قبل حضور وقت العمل وستسمع عدم جوازه نعم يتعين النسخ على تقدير ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام في بحث بناء العام على الخاص والظاهر عدم الخلاف فيه وايضا حمل الامر بالمقيد على التخيير يقتضي الى ارتكاب مثله والمطلق
فان المطلق لا يدل على التخيير شرعا بل عقلا من باب المقدمة وليس الكلام فيه نعم يتم على القول بكون متعلق الاحكام الافراد لا انه

في بيان تعارض المطلق والمقيد بجميع اقسامه ٢٣

باطل كما هو هنا وقد حكي جماعة كالعلامة والعميدي والبهائي والآمدي والحاجبي والعضدي الاجماع عليه وهو ظاهر العدة حيث
نفي الخلاف عنه وبعض الجملة الاولى على الظاهر من فقهائنا في الفقه فهو حجة اخرى فاندفع ما قيل ان المطلق بمنزلة العام
في افادة الشمول الا ان شمول المطلق بطريق البدل وشمول العام بطريق التناول والمقيد بمنزلة الخاص وقد صرحوا بان
العام والخاص اذا كانا مثبتين يعمل بهما لعدم التعارض بينهما فوجب ان يكون المطلق والمقيد مثلهما والا فما الفرق بينهما اقول
التكليف هنا بمعنى عدم تعدد المطلوب ينافي تعلقه بالمطلق والمقيد لاختلافهما بخلافه ثم فانه لو فرض وحدته لا يستلزم
عدم تعلقه بغير الخاص فان الحكم تعلق بكل فرد كما تعلق ببعض غاية الامر وحدة الحكم يجعل تعلقه بالخاص في ضمن العموم والخصوص
واحد فان قول القائل اكرم العلماء واكرم زيدا لا ينافي تعلق الحكم بزيد تعلقه بغيره من افراد العموم مع عدم تعدد المطلوب
بدلا له اصلا ومع التعدد فلظهور خلافه مما انا قيل اعتق رقبة مؤمنة وفرض وحدة المطلوب فانه لا يمكن كون متعلق الحكم معينا
وغير معين او الطبيعة وصنفا منها وبما اجيب عنه ثالثة بان الاجماع فارق والحق بان مدلول المطلق فرد من الافراد لا بعينها على
الاجمال لكون الخاص معينا له وفيهما نظر اما في الاول فلانه لما التزم اتحادهما في الحكم لا يمكن دفعه بالاجماع فان المقام ليس
من التعبد بان نحن يمكن نائب الاجماع فيه وانما هو امر لغوي منوط بالوضع ولو انه ولا ينفع الاجماع الا اذا كشف عنهما المفروض
ان المورد يدعي اتحادهما بينهما واما في الثاني فلان تمام ما ذكره في المطلق والمقيدات مثله في العام والخاص وبالعكس ولا يجدي
الاختلاف في الجملة الا اذا ثبت تاثيره ولم يثبت ولم يندفع الشبهة به وكذا اندفع ما قيل بعد ذكر الحجة للمختار وهو جيد
ينفي احتمال التجوز بارادة الندب عني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه
منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه لا مع تساوي الاحتمالين ويشكل الحكم بترجيح
احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض مع ان مثل يرد عليه في بناء العام
على الخاص ولم يقل به ثم هذا وما ذكره من الاستشكال على تقدير تساوي الاحتمالين لا يصح فانه على تقديره يمنع لانه يشكل وكذا
حكمه ببقاء المطلق سليما من المعارض فان التعارض انما يقع بين بقاء المطلق على اطلاقه وبقاء المقيد على تقييده فلا يصح الحكم
ببقاء المطلق سليما من المعارض كيف والشك وقع بين الامرين ولو قيل انما تعدد الامر بين التقييد وحمل الامر على الندب او التخيير
يحصل الشك في التقييد وكون المكلف به اعتاق الرقبة المؤمنة مندفع بالاصل فيبقى المطلق على اطلاقه وبالجملة اصالة براءة
الذمة يدفع الزائد قلنا بالطلاقه ان التكليف ثابت قطعا والشك وقع في المكلف به فانه ما لم يحصل البراءة الا بالاتيان بالمقيد
لتردد الامر بينه وبين المطلق سواء قلنا بلزوم تحصيل البراءة عند التكاليف اليقينية نظرا الى تعلقها بالواقع كما هو الاقوى
او قلنا بعدم لزوم تحصيل البراءة الا بما ثبت بالظن الاجتهادي اما الاول فظاهر واما الثاني فلتردد التكليف على حساب الظن

بين المطلق

١١٧

بين المطلق والمقيد فلا يفرق الامر على القولين نعم يحصل الفرق لو كان متعلق التكليف على تقدير التعارض اعتاق فرد ما وليس كذلك
على ان هذا المذهب باطل وانما جعل مقتضى التوقف والتساقط لما لا يصح الا على تقدير ارجاع التوقف الى التخيير كما يحتمله كلام
هذا وما ذكره في اخر الكتاب من محصل الخلاف في المسئلة بين قولين وتمام بانا لو توقفنا في تقديم التقييد على التجاوز امكن التمسك
بلزوم تحصيل البراءة والخروج عن العهدة فانه يحصل بالعمل بمقتضى التقييد ولعله عند من تمسك به والطلق فهي انما استحق
المورد هو الجمع بين الدليلين معللا بان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير
ذلك المقيد ويرد عليه ان التعليل استحسان وليس حجة او احتياط وليس بلازم وانما المدار في مثله على ما هو المتفاهم عرفا وهو
بمقتضى ما ذكرناه نعم يمكن ارجاع الجمع اليه لو لم يعلل بما مر كما في الزبدة ومنهم من نصر المختار بانه يمكن العمل بالمطلق والمقيد من دون تخلي
احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب مجاز حتى يجعل ذلك ظهرة المطلق معللا بان مدلول
المطلق ليس صحة العمل بان فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض
للقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح
لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وبوضحه كلام اخي له ملخصه ان المراد بالمطلق كرقبة ليس اي
فرد كان من افراد الهيئة على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر وكثر
في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز ولكنه بمعزل عن التحقيق الا انه يتوقف ظهوره
بتمهيد مقدمة وهي ان الكلي يتصور استعماله على انحاء منها ان يستعمل ويراد منه الكلي وهو ينقسم على قسمين الاول ما لا يسري
الحكم منه الى الفرد كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس والثاني ان يسري منه اليه كقوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى
والاول من مجاز لعلاقة الجزئية والثاني بقسميه حقيقة لظهور استعمال اللفظ في الموضوع له غاية الامر ان في الثاني قسمين سريان
الحكم الى الفرد لكنه عرفي لعدم تعلق القصد والارادة به اذا عرفت ذلك فنقول ما جعله مدلول المطلق منها ليس مدلولا له ادعي
مجد ذكره في الاقسام ومنها ما لا يمكن ارادته هنا اما الاول فلان ما عداه صالحا للتقييد يتردد بين امرين ليس احدهما مدلول المطلق
والاخر لا ينفع ذكره فان رقبة مؤمنة لا يخرج عما يراد منها المطلق والاخرى منها المؤمنة قبل الاسناد والمقيد يكون القرينة عليه
المؤمنة فعلى الاول لا يجدي ذكره بين الاقسام فانه يرجع الى الاول مما عداه مدلولا وعلى الثاني ليس مدلولا حقيقيا فانه اطلق
لكلي واريد منه الجزئي فهو مجاز اتفاقا فما ذكره من انه لا شك ان مدلول رقبة في مؤمنة رقبة هو المطلق والا لزم حصول المقيد
بدون المطلق ظهر ما فيه على ما التزم الخصم به يلتزم فان ارادة المقيد لا يجامع ارادة المطلق فلا يجمع بين حصولهما وهو ظاهر
نعم حصول المقيد دون المطلق ظهر ما فيه يستلزم حصول المفهوم الكلي المشترك بين الافراد لكنه ليس المعني بالمطلق المعبر عنه برقبة

فى اعتق رقبة فالنفى غير مثبت والمثبت غير المنفى فلا اشكال واما الثانى فلان القيد الذى يمكن ان يكون مدلول المطلق
هو ما اذا كان الشئ فى الواقع مقيدا ولكن المتكلم اطلق اللفظ فى الكلام فى ذلك المقيد كما فى جاء رجل من اقصى المدينة يسعى
وهنا لا يمكن حمل المطلق عليه فان الكلام فى متعلق الاحكام والمتبادر من الاطلاق فيما يكون مصداقه فى الواقع المقيد اراده المقيد
منه سواء كان فى الاوامر والنواهى والاخبار المتعلقة بالاحكام الا اذا ثبت خلافه بالخارج بل لا يبعد ان يكون الظاهر من مثله الكشف
عن الاستعمال المصطلح فى غير الاحكام الا ان يكون قرينة على خلافه فان الاصل فى الاستعمال الحقيقة لا يقع فى مثله على انه لا يمكن تحقق
التعدد هنا نظرا الى ما يعتبر فيه من الشروط الملحوظة والاتية ومنها وحدة المطلوب فلا يمكن ان يكون متعلق الامر الفرد المنتشر
والفرد المعين فى الظهار مثلا نعم هو يمكن تحققه فى القصص والحكايات كان يقى فيما جاء زيد جاء رجل جاء زيد يكون الاول
مجملا والثانى مبينا كما يمكن ان يكون مطلقا ومقيدا والفرق ان فى الثانى يراد من رجل فى جاء رجل الفرد المنتشر بخلاف الاول فان
المعنى فيه المقيد ومنه يجى تقسيمهم المجمل بالظاهر وما لا ظاهر له كالصلوة على القول بكونها اسما للصحيح منها فظهر انحصار موارد
المطلق فيما كنا بصدده وهو فيما ورد فى بيان الاحكام فى معنى واحد وهو الفرد المنتشر فى النكرة مثل الضرة وهنريين ما فى قول
بعضهم من ان حمل الامر المقيد على الاستحباب مجاز فهو خلاف ان الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا لهذا والى بالمقيد
قبل الامر به كان ممتثلا للامر بالمطلق وما فى آخر من ان حمل الامر على الاستحباب مجاز فهو كذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق
فى المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل لجهة حقيقة كما صرح ابه لما عرفت آنفا من حمله على الحقيقة غير ثابت هنا بل المراد هنا انما هو معناه ا ه
لمجازى وهو المقيد فلا تعدى فيما ذكره وللنسخ لو كان المقيد بيانا للنطلوح كان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون
مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانما منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص واجيب بالانتقاض بتقييد الرقبة فى الظهار بالسلامة
عن العيوب لان الرقبة مطلقة فدلالتها على السليمة مجازا وبعد تبع تناولها الرقبة للناقص حتى تكون مجازا فى السليمة وفيه ما نظر لا الحق
فى الجواب عدم امكان النسخ هنا لما يأتى من عدم جوازه قبل حضور وقت العمل فانحصر الامر فى غيره مع انتقاضه بالعكس لجريان ما ذكره
هنا فيه وهو ان المطلق لا دلالة له على المقيد ولو سلم قلنا ان الدلالة له متحققة الا انها بالقرينة وهى المقيد غاية الامر تأخرها من الخطاب
وهو جائز كما يأتى فيجب حصول الدلالة بعدما لا قبلها فلا اشكال فى المقامين هذا ولا يأتى هذا الخلاف فى الاخبار الوصية
بل يحمل النبوية منها وهكذا فى جمع الجوامع وللعيثا الهامع قولا بحمل المقيد على المطلق وبه يؤذن كلام الحاجبى والعضدى وعلله
الماتن ذلك والكرمانى بحمل المقيد على الاولوية ويظهر بطلانه مما مر فانه ابعد من العكس والمجاز فى الامر مع ان ظاهر المعظم
عدم القول به حيث نقلوا الخلاف او ادعوا الاجماع على عكسه كما ومنهم من قال لم يعرف انتسابه الى احد على انه لو عرف كان
شاذا نادرا مخالفا للاجماع وهو حق قطعا والفرع لا يخطى ومنها ما ورد فى الاستنجاء والتيمم تارة ثلث مسحات وبوضع

حجة القول بالنسخ

فى باب ما لو اتحد المكلف به و السبب وكانا منفيين م

اليد ولغوى ثلثة احجار وبضرب اليد ولما اتحد المكلف به والسبب وكانا الاستنجاء والتيمم تارة ثلث مسحات منفيين فنفى العلاء
والعميدى والامدى الخلاف فى العمل بهما وهو ظاهر تلته وفى الزبدة وغاية المأمول الاجماع وفى المعالم وشرح المختصر الاتفاق وقد
استثنى بعضهم منه ما نعلم من صدده ان المنهى عنه فى المقيد عين المنهى عنه فى المطلق وحكم بالتقييد نظرا الى وحدتهما ومثل له كن
بما اذا قيل فى الظهار لا تعتق مكاتبا واخرى لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بخروجهما عما كان فيه لكونهما من التعميم والتخصيص لا من
الاطلاق والتقييد ضد لبعضهم فرق المنكر كالمكاتب الكافر فقيد بما لا يقصد الاستغراق كما فى اشتر اللحم واورد عليه اولا بانه على هذا
يصير مفاد المطلق النفى لا تعتق مكاتبا من المكاتبين على سبيل البدل لاحتمال عدم قصد الى الاستغراق والعموم فيكفى لامتثاله عدم
عتق فرد واحد من المكاتبين فقط ويحتمل ح انه قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفى فمن ابن يحصل الحكم بعدم لحق اعتاق المكاتب
اصلا كافرا او لا الى حكم هذا المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة فى لا تعتق المكاتب الكافر فانه يدل على صحة غير الكافر فظهر ما ذكرنا
ان حكم المسئلة لو لم يكن من تخصيص العام نحل التامل والنظر لولا الاجماع وثانيا بان القرار من كون اللام للاستغراق كانه لجعل
المثال من قبيل المطلق واخراجه من العموم ولا يخفى ان اللام هنا محمولة على النفى فعلى تقدير كونها للاستغراق لا يصير النفى عاما ولا
يفيد الكلام عموم النفى بل نفى العموم ويكون تحققه وصدقه بنفى فرد ما من الافراد فلا وقع لنفى الاستغراق وفى الغيث منع عدم التقييد
على عدم حجية المفهوم وعلى تقديرها حكم بان القايل بها يقيد فيجى ذا عتاق المكاتب المسلم وعن الفخرى التصريح به فى المنتخب وشرح المحلى
الامر فيه قريبا مما مر فى الاثبات والحق ان المفهوم لو كان حجة اقتضى التقييد فيما تحقق الا ان العموم ذا عم لشموله لا تعتق عبدا ولا تعتق عاما
ولا مفهوم وما قيل من ان مفهوم الصفة على تقدير حجيته انما يعمل به عند عدم المعارض الاقوى وههنا تدعا معارض الاجماع فيه نظر وعلى
تقدير عدم حجيته فلا مخصص لو كان التمثيل على ما هو المعروف لعدم المنافاة كما مر فى الاثبات لكنه خارج عما كنا بصدده ولا استثناء كما
من غير حجيته فانه لو كان النظر الى العام والخاص فكذلك للتصريح بان مثله فى العام والخاص مطلقا ولزوم التخصيص على تقديره فلا اختصاص
له بالمقام ولو كان التمثيل على الوصف الاخص مفيد لو اعتبرنا الوصلة فى المنهى عنه ضعادلا فلا يلزم الحمل فى الاثبات مع ما عرفت من كونه
محل وفاق الكل والجل ومع ذلك العدول لا يقع لكون المعرف اذ كان من باب العهد الذهنى كما بنى عليه فهو فى حكم النكرة فلا فرق وما
جعله المورد معناه ظاهر انه ليس معناه ولذا تعرف فيه بما يوافق المطلق فى المعنى فيمكن بالنسبة الى المثال المشهور ايضا مما ذكره من
الوجه للقرار منه الاستغراق يحتمل غيره وهو انه لا يجعل من باب نفى العموم لاحتمال ان لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفى فان غيره
باطل على ما عرفت من لزوم اعتبار وحدة المطلوب فيتعين كونه بيانا لهذا الفرد المنفى فبان ان المسئلة لو لم تكن من تخصيص العام
يتعين فيها التقييد لا ان يكون محلا لمحل التامل والنظر لولا الاجماع على ان الاجماع انه نفع انما يكون فيما يحصل منه القطع وهو
غير حاصل فان المسئلة ليست تعبدية بل لغوية صرفة وقد عرفت انه لو لم تكن من تخصيص العام لا يمكن الا التقييد مع اعتبار الوحدة

في المطلوب وانما الكلام على هذا التقدير واما على تقدير عدمه فلا منافاة كما سبق فما قيل ان الاحتمال المذكور احتمال لا يطابق اليد لوقوع
الاجماع على خلافه كما سبق بيره فيه ما فيه بل فيه الاجماعات هل على المثال او المثل له وجهها لا يخلو وعلى فرض قربه بل هو المعنى المرام
واما اذا اتحد السبب والحكم وكانا مختلفين في النفي والاثبات فلا اشكال في التقييد ووجهه ظاهر مما مر لما تبين عدم جواز التقييد
فيما بقي من الاقسام وهو ما اذا تعدد السبب واتحد المكلف به سواء كانا مثبتين او منفيين او مختلفين لعدم المنافاة وعليه وقع
اتفاقنا تحقيقا ونقلا صريحا وظاهرا اما العلامة فلحكيه منهم اقوالا ثالثها نعم او اقتضاء القياس والعدم مع العلم لكن لا يهدي
للتعرض للاخير لكونه مبنيا على حجية القياس وعدمها مما هو من مرفوضات مذهبنا واما القول الاول فلان القران كالكلمة الواحدة
فاذا ثبت التقييد في احد الحكمين يثبت في الاخر والا لزم الاختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واطلقت في
سائر الصور حمل المطلق على المقيد فكذا هنا ولان الذاكرات حمل على الذاكرين كثيرا من غير دليل خارج وفساد الكل ظاهر اما الاول فلان
المراد من الوحدة اما باعتبار الكلام النفسي فليس للكلام فيه مع انه يختلف باعتبار المتعلق واما باعتبار الكلام اللفظي فحق لكن اريد من
الوحدة عدم التناقض فحق ولا ينافيه التقييد والاطلاق في شيء في محلين ولذا ابا منها عدم الاختلاف مطلقا فلا حجة له بل يخالف
للضرورة لوجود العام والخاص والامر والنهي والناسخ والمنسوخ وغيرها فيه واما الثاني فلان التقييد في العدالة ان ثبت فبا
لاجماع ونحوه ولا نعني المتنازع فيه واما الثالث فللمنع من عدم الدليل وراء لكان عينا للمتنازع فيه وحسب باقتضاء العطف
التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فوجب رده الى ما هو معطوف عليه ومشارك له في حكمه وبانه فرق حصول الربط هنا
بالعطف بخلاف صورة النزاع وفيه نظر وعلم للمختار سبق ضعف ما يحكى عن بعضهم من اعتبار الاغلظية بانه لو كان حكم المطلق
اغلظ لم يحمل على المقيد بخلاف العكس **تنبيهات الاول** هل يحمل المطلق على المقيد في الاوامر الندبية في الفوائد الملية حكم في ا
والاستنشاق باشتراط الترتيب حملا للمطلق من الاوامر على المقيد وفي شرح من شروح النافع منعا استحباب التزام المستحار في التنقي
السابع للمكم المحقق باستحبابه لمطلق نص عليه بانه ينبغي تقييده به حملا للمطلق على المقيد وفي روضة المتقين لا يلزم في المندوبات
والمكروهات حمل المطلق على المقيد بل يحمل المقيد على التاكيد ونقله من عامر بانه ما فيه اشتماله الى عدم التعارض من بعضهم د
الناسخ من لحوق بهلاك ان التعارض يتحقق بعد اجتماع الشرائط فيها وهما من الماخذات فيهما والثاني ان الناسخ اما في السند
وليس كلامنا فيه واما في الدلالة والمفروض عدمها وغاية ما مر من المبدلة الا انه لا باس به نظرا الى كفاية مطلق الاحتمال في التسنن
والمكروهات كما بانه الا انه كلام لحق غير ما كان فيه نعم فرق بينهما من ان وحدة المطلوب كثيرا ما يثبت بالاجماع وهو غير مفيد غالبا
في المندوبات فانحصر فيه ثم ليس حصرها كما هو ظاهر مما كله في المندوبات واما النواهي فحكمها حكم النواهي **الثاني**
بانه جميع ما مر من شرائط حمل المطلق على المقيد وهو لزوم وحدة المطلوب والحكم واتحاد السبب وعدم ظهور خروج الامرين من الوجوب

اذكونها

اوكونهما للندب **الثالث** يجري في المطلق والمقيد ما يجري في العام والخاص من الاحكام وما فات وبطلانها معمولا دور بينها فيقع التقييد
بالمتصل والمنفصل لفظا مفهوما ومنطوقا كتابا او سنة احادا او متواترة او مختلفة او غيره من اجماع او عادة او عرف او نية الى غير ذلك
الرابع قال البهائي قد يورد على القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيد دون بها المطلق في مثل الا انا
واجاب عنه بان مفهوم الوصف اما ان يكون في مقابله مطلق كما في المثال او لا كنحو جاء العالم ففي الثاني ليس بحجة عندهم واما في
الاول فقد اجمع اصحابنا على انه حجة كاهل العلم فالقائلون بعدم حجيته يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابله مطلق لو اهمام في
حجيته لما اذا كانت في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف
قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة وفيهما نظر اما في الاول فلما مر من ان المناط في تعدد المتعلق مع وحدة المطلوب
وتقديم التقييد على المجاز والنسخ فهو يتم سواء قلنا بكون المفهوم حجة او لا وثانيا لجيب عنه بان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة
مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة
ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق رقبة واحدة فلا ريب انه مع وجود عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها فيكون الا
مطلق الطبيعة فبعد وجود عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه لا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الا
تيان ثانيا حراما لا منافاة بينها فهو يرد بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان
المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا انه يكفي
في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم وثانيا ان قوله فلا ينافي جواز عتق الكافرة
مما لا ينبغي فان جواز عتق الكافرة ليس مدلول المطلق ولا المقيد اما الثاني فظاهر واما الاول فلان مدلوله وجوب عتق احد الافراد
الرقبة ومقتضاه وجوب عتق غير المؤمنة بدلا وبذلك يحصل التنافي بين المطلق والمقيد فان مقتضى المقيد عدم وجوب غير المؤمنة
على تقدير حجية المفهوم ومقتضى المطلق وجوبه بدلا وهذا مراد المعترض وما ذكره من ان حمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملا
المنطوق لا المفهوم لا يصح لانا لو قلنا بعدم حجيته ثم لزوم عام من لزوم تعدد الواحد او وحدة المتعدد لولاه فانه بعد اشتراط
وحدة المطلوب يلزم تعدد المتعلق لو ابقي المطلق والمقيد على حالهما لان مقتضى المقيد كون متعلق الامر المقيد ومقتضى المطلق
كون متعلقه المطلق فتنافيا في كاما تصرف في الامر بالمقيد فحمل على التخيير او الندب او في المطلق فحمل على المقيد فلحظ ان التقييد لا يتوقف
على اعتبار المفهوم لان التقييد انما هو من جهة المنطوق لا المفهوم وما علله به من ان المطلوب ان كان عتق فرد واحد الخ ان تم
لا يتوقف على ورود المقيد بل مقتضى المطلق ذلك مع انه لا يتم فانه حرمة الفعل ثانيا ليس مقتضى المطلق ولا المقيد فان مقتضى كل منهما
حصول الامتثال بالمؤمنة وعدم وجوب غيرها بعد الاتيان بها لا حرمتها نعم يمكن اثبات حرمة الغير بعموم البدعة لو قصد التشريعية

حكم ما لو اتحد السبب الحكم وكانا مختلفين في النفي والاثبات

في بيان ان الاوامر الندبية هل يقبل التقييد ام لا

بل ظهور انقطاع الامر وغرض علماء الراجح لا كلام فيه وبالجملة مناط الحمل ما ذكرناه لا ما ذكره وما حصله تأويل قوله اعتق رقبة مؤمنة
هو الظاهر منه فان مقتضى مفهوم البيان حصر العتق في كفارة الظهار في كل من مدلول المطلق والمقيد وظهر مما بينا تمام ما
في الثاني فالظهور التام له صحة الاعتراض مع انك عرفت ما فيه وان العلامة ره حكى الاجماع على التقييد لا على حجية المفهوم وليس
منحصرا فيه بل حكاه جماعة منا ومن العامة كلام وليس من خواصنا كالنقل به كلام مع كون ذلك اعم كما عرفت مع ان المقيد اعم من الوصف
كالو قيل اكرم رجلا واكرم رجلا او ايضا المسئلة لغوية تناط باللغة والعرف والاجماع انما ينفع لو كان كاشفا عنهما فانها ليست
تعبدية وايضا العلة التي جعلها مناط الحجية وهو قاعدة التاسيس تعم المفاهيم بل يكون اعم من مقتضى حمل المطلق على المقيد
فانها تجامع حمل الامر في المقيد على الاستحباب والظهر منه منشأ وقضية الامر عقيب الحظر فانا لا نلتزم عند قائله مناطا بالقرينة لا
بالوضع وكيف يمكن صحة ما نسب اليهم وصدوره منهم مع كونه ظاهر الفساد في الغاية فان كون الامر عندهم حقيقة في الوجوب
والاباحة معا فاسد قطعا بالضرورة **الخامس** ان جعلهم لم يعمم ما كان المحكوم به والسبب فيهما متحدا وكانا متبائين الى
ما كان المطلوب فيه واحدا اولا ولم يشترط وحدة المطلوب في الحمل مع ان الظاهر عدم الخلاف بينهم في اشتراط ثبوت الوحدة
فانه على تقدير تعدد المطلوب لا منافاة حتى يحمل كامر واما اعتبار وحدة التكليف كما اختاره بعضهم فغير لازم فانه لو ثبت وحدة
المطلوب وان احتمل تعدد الطلب كان يحتمل ان يكون الامر في المقيد للندب لان المطلوب يكون واحدا يعني ان يكون احدهما افضل
الفردين فلم يثبت شرعية التعدد يتم المطلوب بان التقييد اولى من المجاز الا ترى ان صاحب المعالم لم يجعل احتمال الندب قائما للتقييد
ولم يتكلم عليه احد الخصم فانا بانه يكون مخالفا من المتنازع فيه على انك عرفت عدم لزوم اشتراطه لاتمام المرام بدونه هذا ومما يتوجه
باعتبار وحدة المطلوب كانه بني على ظهوره مما ترى الكلام فيه من قول القائل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة
ونحو ذلك فانه يفهم منهما ومن مثلهما حصر العتق في الواحد نظرا الى التنكير وحده في مقام البيان مع ان البيان لو كان
بصيغة الجنس لا يفيد انه بد منه لانقطاع الطلب بايجاد الطبيعة نعم يمكن على تقديره حصول الامتثال بافراد عديدة دفعة واحدة
نظرا الى صدق ايجاد الطبيعة وعدم دخول الوحدة في المدلول وعدم انقطاع الطلب قبل ايجاد المامور به **السادس** ان تمام ما من
نوع الحمل انما هو في غير الافراد النادرة فان المطلق غير شامل لها او شموله لها مشكوك فيه فاذا ورد مقيد بالنسبة الى الافراد
النادرة لا يظهر المنافاة حتى ياتي فيها الحمل او غيره مما مر **السابع** ان ما مر من الحكم بلزوم الحمل من حيث الاطلاق والتقييد بمجردهما
لا مطلقا كما هو الشأن في جميع المسائل فاذا اعتضد الاطلاق بالعمل او غيره مما يضعف احتمال التقييد فالحاكم عام بل يمكن تقديم الاطلاق
نظرا الى النظر بدخول غير المقيد فيه لو كانا مثبتين او المقيد لو كانا مختلفين وقد عرفت مرارا ان المدار في الدلالات على الظهور ولذا
منوا بعض الترجيحات على ما يقوى به احد المتعارضين على الاخر مطلقا من غير ملاحظة الا ان بعض الاوهام ممن لا عبرة به ويأتي الكلام فيه

في بيان ان التقييد انما هو في غير الافراد النادرة

في بيان انه لو اعتضد المطلق بالعمل او بغيره من المرجحات لا يحمل على المقيد

الثامن

في بيان حكم ما لو ورد مطلق ومقيدان متضادين

الثامن ان الحكم بلزوم التقييد لا يعم ما كان دلالته قطعية كالاجماع المحصل كما هو ظاهر ويعم غيره حتى الاجماع المنقول فيهما
منزلة النصين المطلق احدهما والمقيد الاخر فيأتي فيهما ما ياتي فيهما **التاسع** لا فرق في الحمل فيما مر من الاقسام بين ما هو من الاحكام
الوضعية لجريان تمام ما مر الحجة في الجميع من غير فرق **العاشر** لو ورد مطلق ومقيدان متضادان لا يحمل بل يرجع الى الترجيحات لرجوعها
الى تعارض الظاهر فان التقييد باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا فيما اجتمع فيها شرائط الحمل والا كما في الظهار حيث قال
الله تعالى فصيام شهرين متتابعين وصوم التمتع حيث قال فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وفي كفارة اليمين فمن لم يجد
فصيام ثلثة ايام فعندنا لا يعتد لعدم المنافاة بل عند من كان يقيد فيما كان المقيد واحدا للزوم الترجيح بلا مرجح نعم من كان
يقيد بالقياس فيقيد ان حصل وقد عرفت بطلانه **المنهج السادس في المجمل والمبين وفيه مطلبان المطلب الاول في المجمل مقدمة**

في تعريف المجمل

المجمل لغة المجموع واصطلاحا كما عرفه ثلة ما لم يتضح دلالته فيعم الافعال والاقوال من المفرد والمركب والمشترك والمتواطي في مقام قيل
المراد به ماله دلالة وهي غير واضحة وفيه نظر فان الظاهر من السالبة في العرف انتفاء المحمول لا الموضوع وكذا من النفي الوارد في
الكلام المقيد توجهه الى القيد ومع ذلك المقسم غير المجمل بل الموضوع المستعمل نعم ما ذكره المفسر لا يدفع الايراد وكيف كان ما علا به
اظهر وفي النهاية بعد نقل اولهما وينتقض بالمجاز ويمنع عدم دخوله ووجه النقض انه بان اللفظ اذا اريد معناه المجازي من غير بيان
ذلك المعنى صدق غير واضح الدلالة على المعنى المراد بالدلالة على المعنى من حيث انه مراد لا بمجرد الخطور بالبال ولا الاختلال العكس بالمشترك
عند عدم البيان فانه مجمل مع انه يفهم منه جميع معانيه وتارة بان المجاز كالاسد مثلا اذا اريد به الرجل الشجاع فالدلالة على الرجل
الشجاع من الاسد غير واضحة بل انما يكون الدلالة للاسد مع القرينة او القرينة فقط فيكون المجاز هو الاسد مجملا بهذا المعنى
واجيب بان الدلالة في المجاز وان كان مع قرينة لكن تثبت على احد غيرهما باعتبار ان الدلالة انما تكون بالوضع والمجاز لا وضع فيه
فيكون دلالته محلية تدل هي بالوضع او بالعقل فيلزم منه ان يكون مجملا وبهذه الحيثية او يقال دلالته لا يفهمها الا الخواص مما اطلعوا
على شرائط المجاز وطورا بان المراد بالانتفاء بالمجاز ان القرينة التي معه انما تدل على نفي ارادة الحقيقة من اللفظ واما دلالة اللفظ
على معنى فلا هو مجمل وان كان فيه دلالة لكنها غير واضحة بل ياتي فيه احتمال الرجل الشجاع لجماعة على سبيل الابهام ورد على الاول
ان اللفظ اذا اريد معناه المجازي من غير بيان ذلك المعنى فهو ظاهر في معناه الحقيقي فان الاصل في الاستعمال الحقيقة فدلالته متضحة
كيف والمراد بالدلالة ما هو مقتضى قانون اللغة وهو ما ذكرناه لا ما ذكره فان الدلالة على المعنى المجازي مشروطة بوجود ما يصرف
اللفظ عن الحقيقة والمفروض عدمه فلا دلالة عليه فلا اجمال وتحقيقه ان الدلالة اما بحسب الواقع او قانون اللغة وعلى الثاني
فاما يكشف خلافه بعد او لا فعلى الاول يتصف بالمبين قبل الانكشاف وبعده سيكشف كونه مجملا او لا واليه يرجع قولهم ان الخاص
والمقيد بيان لا نسخ ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر هذا ولو تم ذلك لزم منه انتقاضه بكل ما اريد منه شيء ولا

دلالة عليه فلا اختصاص بالمجاز ومنه يتبين فساد المنع من عدم دخوله وعلى الثاني ان الدلالة لو كانت من القرينة لا المجاز معها فلا
دلالة للمجاز بنفسه حتى لا يتفرع على انه مطلق لانه يغني عن الجواب عنه فان اسناد الدلالة الى المجاز نفسه ظاهر لا ستر فيه ويشهد له العرف
غاية الامر توقف الدلالة على صرف اللفظ عن الحقيقة فانه مع وحدة المجاز او لا مع قربه او بعده او شهرته وندرته او عدمه وعن
غيره من المجازات على تقدير تشابهها فلا يصح توهم دخوله اصلا وعلى الثالث ان الوجهين تامان الا ان اما الاول فلانا نكا الوضع
في المجاز مكابرة فناقش من احتمال لفظي بناء على كونه مبنيا على انالة الوضع بالمعنى الاخص وهو وان كان محققا الا انه لا ينفع لوجودها
الوضع بالمعنى الاعم وهو المعتبر في الاثبات فالمنع عنه منع والمثبت عنه منفي ولو قيل ان الوضع النوعي انما هو للمجاز فحمل النزاع
ما صدق عليه كالاسد فلا ينتهي ما ذكرنا ان المجاز كالدلالة فيه ولا وضع لخصوص ما صدق عليه حتى يتحقق فيه عدم اتضاح الدلالة
فان وضعه نوعي لا يشخص مع انه لو كان المراد ذلك لم يختص النقض بالمجاز بل يعم الحقائق ايضا فان المتصف بالحقيقة انما هو نوع
اللفظ لا شخصه حتى فيما كان الوضع فيه شخصيا فكيف فيما كان الوضع فيه نوعيا الا ان يكون التغاير بين الحقيقة والمجاز اعتباريا وهو
كما ترى ومع جميع ذلك هو مخالف لظاهر الناقض واما الثاني فبعد دعوى فان اهل اللغة والعرف يفهمون المجازات من الالفاظ
ولا يلزم انه لا يكون لها وضع في اللغة ومناده غنى عن البيان وربما اجيب بان هذا مشترك بين المجاز وغيره لكن يتنوع تفاوت بالنسبة
الى سرعة الانتقال وعدمه وفيه نظر وعلى الرابع ان الدلالة على المعنى غير ثابتة للمجاز حتى تكون منتفية اذ لا هذا على تقدير كون دلالته
المجاز لا للقرينة ولا لتماد لا بل صحيح ولا كلام في المجاز اصلا فلا يصح الحكم بالانتقاض به وعلى تمام بان ادعاء عرفت به من انه اللفظ الذي
لا يفهم عند الاطلاق منه شيء او فما لا يمكن معرفة المراد منه لا يعم المهمل نعم يرد على الاول ان المجمل قد يكون فعلا فلا ينعكس الا ان يتوجه
بيان المجمل من القول وانما يجوز فيهم من المجمل المستعمل لا بعينه وانه لا يحتمل سواها كالمشترك والمجازات المتساوية اذا خلت
عن القرينة المعينة وهو شيء عرفا فلا يصدق عليه الحد ودفع تارة بان المراد يفهم الشيء منه على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال وطورا بان
المراد من فهم على انه مراد منه بعينه وههنا ليس كذلك وهما كما ترى ولعدمه على طرده بالمهمل وقد عرفت ما فيه كيف والكلام في نوع
الادلة والمجمل بالنظر الى السامع فلا يخرج عن الموضوع المستعمل ونحو لفظ المستحيل نظرا الى ان المفهوم منه ليس شيئا اتفاقا مع انه
ليس بمجمل لوضوح مفهومه ويمكن دفعه بانه يطلق على المفهوم من المستحيل ونحوه شيء عرفا والكلام عليه وعلى طرد الثاني اللفظ المشترك
المقترن بالبيان معللا بانه ليس بمجمل ويصدق عليه انه لا يمكن معرفة المراد منه فانه انما يعرف من البيان لا منه وايضا ما يراد به مجازه سوا
بين او لم يبين لم يعرف المراد ليس بمجمل ويصدق عليه الحد لانه اذا لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد من البيان لا منه قيل يبتني
الاعتراض على ان منه متعلق بالمعرفة دون المراد اذ لو تعلق به لم يصدق الحد على شيء من افراد المجمل لانه يمكن معرفة ما اريد منه بالبيان
واجيب عنهما بان المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة ولكن المجاز

مجمل

مجمل من حيث ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وفي الجميع نظر اما في الاول فلان المراد من معرفة
المراد من اللفظ فهمه منه ودلالته عليه ولا شك ان المشترك دال على المعنى المراد والقرينة شرط الدلالة والمراد من معرفة المراد اعم من ان يكون
من اللفظ مستقلا او بمعونة القرينة ولو قيل على هذا لا يبقى مجمل فانما كان المعرفة بالقرينة فاصل الجميع قلنا ان المقسم في المجمل
واما البين هو اللفظ المستعمل لا اعم منه ومن غيره كيف واللفظ الغير المستعمل لا يكون مجملا ولا مبينا فان ملاحظة الاجمال والبيان انما هو
بالنظر الى المراد والمراد لا يتحقق الا في المستعمل والمستعمل اما مقترن بالقرينة او لا فصح ان المجاز والمشترك لا يخلوان من ان يكونا مجملين
او مبينين فانهما ان استعملا مع القرينة فمبينان والا فمجملان ومنه بان فساد ما بني عليه الاعتراض من جعل كل من صلة المعرفة دون
المراد فانه على هذا يتم على التقديرين كما لا يخفى كما بان فساد الجواب عنهما بان مداره على ملاحظة نفس اللفظ من دون مدخلية
الاستعمال والعجب من العلامة حيث يظهر منه الاعتراف باستقامة ما في الاحكام من انه ما له دلالة على احد امرين لا مزية لاحدهما على الاخر
بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المراد منه لا بدليل من خارج مع ان تخصيص افراد المجمل بامرين لا وجه له على اذ صدره مستدرك فانه لو قيل انما
لا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من خارج لكان اخصر وابعد من الفساد ولظهر فساد اما المستصنع من انه اللفظ الصالح لاحد معنيين الذي
لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا عرف الاستعمال لكونه مثله في عدم صحة تخصيص افراده بالمعنيين مع زيادة انتقاضه بالمطلق والنكرة في
طرده وعدم صحة تخصيصه باللفظ (اشارة) المجمل اما فعل او قول والفعل اما من الحجة او من غيره وفعله من الحجة وكل منهما يحصل
الاجمال فيه اما من جهة الوصف او من جهة الصورة والحقيقة ومنها صلوة صلوة الصادق ع التي نواها اهلها وانه كالوترك الحجة اوغيره
بحضره ما كان واجبا كالوترك التشهد فعلمنا انه كان واجبا فيحتمل النسخ او السهو على الثاني بل قيل ويحتمل الاول الوجوب او الاستحباب و
غيرها لو لم يكن من العبادات والقول اما مفرد او مركب والاجمال بالمفرد اما بالاصالة او بالاعلال وما بالاصالة اما في الحقائق كما في ا
لمشترك اسما وفعلا وحرفا على القول بعدم ظهوره في جميع معانيه لا على القول بامتناعه معه كما قيل لمنافيه بما لا يخفى او فيما كان وضعه
عاما والموضوع له خاصا واما الحقيقة فقد كانت مجهولة ومنه المنقول تاتي كان المنقول اليه مجملا كالاسماء الشرعية في وجه او باعتبار
جعل المستعمل فيه مجازا كالمعاني الشرعية في وجه آخر او باعتبار شيوعه وتجاوزه كما في المجاز المشهور عند الجمهور حيث يصير مجملا بالاضافة
اليه والى المعنى الحقيقي كالامر عند بعضهم في كلام الائمة بالنسبة الى الوجوب والندب الا ان حمله على المجاز متعين من باب تبعين
الارادة في ضمن الوجوب والندب فالاصل ينفي الزائد فيكون الحكم ندبا بالحكم بذلك والاجمال بالمركب اما باعتبار جملته ومتعلق بعض
الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المراة او باعتبار جزئه ومنه التخصيص او التقييد بمجهول منفصلا او متصلا كاحل
لكم ما وراء ذلكم محصنين غير مسافحين احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اقتلوا المشركين الا بعضهم ومنه تردد الضمير بين
مرجعين او اكثر كقول عقيل امرني معوية ان العن امير المؤمنين الا فالعنوه وفي كالسؤال عن الخليفة بعد النبي ص من بنته

في بيان اقسام المجمل من
القول والفعل والترك

في بينه كما ذكره مع انه بعيد نظرا ومنه تردد الصفة بين الاطلاق والتقييد كزيد طبيب ماهر ونفي العلام جودته نظرا
الى ظهور رجوعه الى المذكور وهو بعيد ومنه التردد بين العطف والابتداء كالراسخون في العلم وادخل تحت المشترك
ومنه مساواة المحذوف مع تعذر علم الحذف ومنه تساوي المجازات مع تعذر الحقيقة ومنه النكرة اذا استعملت في
فرد معين منها اما في الاخبار او في غيرها كالامر ونحوها ومنه الكلي المتواطي اذا استعمل في واحد من افراده وعد بعضهم
هذا لمعنى تساوي المجازات من اقسام المفرد وثالث جعلها منهما ثم جعل الاظهر انه يعد من اقسام المركب وجعل اولهما تبعا للقوم
وهو كانه نعم لكل وجه وهو انه لو جعلنا المناط في القسمة النسبة فالحق ما ذكرناه ولو جعلنا المناط فيها المحلية فالحق
جعلهما من اقسام المفرد فان الاجمال فيهما انما نشأ من التركيب فان كلا من تساوي المجازات والاجمال في المتواطي انما هو باعتبار
الاسناد الا ان محلهما المفرد لا المركب من حيث هو فتدبر كل باعتبار وعد ثلة من المتواطي وآتوا حقه يوم حصاده ولو ورد بانه يرجع
الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكاة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك انما هو فيما ذكر المخرج قدرا
من ماله ولذا قدر معينا ولم يبين واما اذا سمي ذلك القدر بالحق فهنا الحق معنى اذ المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال
في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه وفيه خروج عن الظاهر بلا حجة **الثاني** يجوز الخطاب بالمجمل عقلا لامكان المصلحة
وعدم نقص ومانع يمنعه وفي كلام الله وكلام رسوله واوصيائه ع وفي المنية اتفاق المحققين على الثاني وفي النهاية اتفاقهم
عليه وعلى الثالث وعن شاذ منع من وقوعه في كلام الله وهو المحكي عن داود الظاهري لنا وجود المقتضي وهو ما مر وعدم مانع
عنه سوى ما تخيله الخصم وستسمع ما فيه فضلا عن وقوعه كما مر من الاي وفي قوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء والليل اذا عسعس وفي اموالهم حق وخذ من اموالهم صدقة ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا ومالك يوم الدين
ووجوب التنزه عن الانائين المشتبهين والثوبين كذلك وقضاء الفريضة المنسية من الخمس وغيرها والتكليف بالعبادات
لو قيل بكونها اسماء للصحيح منها الى غير ذلك ولو ان القصد الافهام والا لزم العبث فان ذكر مع البيان طال بغير فايدة والا لزم
التكليف بالمحال ورد عليه ان كون القصد الافهام لا يستلزم المدعى او جوده اجمالا ولذا ابيد التفصيل منعنا الملازمة فان العلم
بالتكليف اجمالا فايدة يترتب عليه التهيئة للامتثال والانتهاء وبه ينتفع بالصواب بل يحصل له العقاب ويمتحن باطلاع الخلق
على ذلك مع انه لو اراد فيه بالبيان منعنا عدم الفايدة لاحتمال ما لا نصل اليه عقولنا فلا يصح الحكم بالعلم على ان الاجمال
ثم التفصيل باب من البلاغة لا يخفى لطفه على ادنى المتأمل بل مزيد حسنه في الجملة ولذا يقع الاجمال ثم التفصيل واقع في القصص
ومع ذلك لا يستلزم عدم التكليف بما لا يطاق فان ذلك انما يتم لو كان في وقت الحاجة لا قبله بل لا يتم فيه ايضا فيما لو تمكن من
الامتثال والانتهاء كما في العمدة هذا كله في التكاليف واما في القصص والحكايات فلا يتم بوجه ثم على المختار هل يلزم تحصيل

الرابعة

في بيان انه هل يلزم تحصيل البراءة اليقينية اذا تعلق التكليف بالمجمل ام لا وفيه بيان انقسام المجمل الى اقسام

البراءة اليقينية اذا تعلق التكليف به يتوقف وضوحه على تمهيد مقدمة هي ان الخطاب بالمجمل ينحل الى اقسام فانه اما ان يكون
المقصود منه تهيئة المكلف للعمل لا العمل كنزع استعمل واما ان يكون المقصود منه العمل وعليه اما ان يكون افراده غير منحصرة
او منحصرة يمكن الامتثال به من دون عسر وعلى الاخير اما ان يكون الاجمال باعتبار عدم اقتران الخطاب بالقرينة اولا وعلى
الثاني اما ان يكون باعتبار فقد القرينة بعد ثبوتها او باعتبار عروض الاشتباه بعد ان كان معينا او بسبب الخطاء او
النسيان والاول لا حاجة فيه الى تحصيل البراءة لعدم تعلق الامر بالمامور وان لم يكن مطلوب فلا حاجة الى البيان وهو ظاهر والثاني
فلا يجوز تعلق التكليف به من الشارع لاستلزامه التكليف بما لا يطاق ومنه المشتبه غير المحصور والرابع لا يعلم له مصداق في
كلام الله وكلام امنائه ومع ذلك يرجع حكمه الى الثالث فبقي هو والخامس والسادس اذا عرفت ذلك فنقول اما الاول وهو
المقصود هنا فالاظهر فيه لزوم الاحتياط لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ولا يتغير مدلولها بما في ذهن التركيب ولا يفترق
الامر بين امكان تحصيل العلم بها وعدمه اذا امكن الامتثال بها كما هو المفروض وقد عرفت بيان الجميع في اوايل الكتاب فعلى هذا لو ورد
امر من الشارع مثلا وتعلق بما يكون مجملا مرددا بين امور معينة كالاتيان بجميع الاحتمالات بان ذلك ان المدلول امر فاذا تعلق
به الامر يجب الامتثال للزوم الطاعة للشارع وهو لا يحصل الا بالاتيان بجميع الاحتمالات فان المدلول وضع بها مر فلو اكتفى ببعض ا
الاحتمالات لم يتحقق الامتثال والاطاعة عرفا مع لزومه قال الله تعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الاستصحاب
وما دل على ان اليقين لا ينقض الا بيقين مثله ولو قيل هذا انما يتم لو جاز تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد اتفق اهل العدل على استحالته
قلنا هذا فيما لا يمكن الامتثال ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يمكن الامتثال فيه فيجوز تاخير البيان لمصلحة كليلة القدر والفاظ
العبادات على قول معروف فلم ينكر احد عليهم يكون مثل هذا خلاف الاتفاق فكيف يصح ادعاء الاتفاق على خلافه فاذا ورد مجمل ولا قرينة
فيجب الحكم بمقتضاه كساير الخطابات فلا يصح ان يقال جهالة المامور به يوجب استحالة طلبه كما لا يصح ان يقال تاخير البيان عن وقت الحاجة
دليل على ارادة فعل الجميع ولو قيل الفرق ظاهر فان فائدة الاجمال يفضي الى الحكم بوجوب القرينة فالظاهر ذهابها قلت لو تم لا ينفع فانه
اشتراك التكليف يقتضي توافقنا معهم فلا مخرج عن العهدة الا بالعلم او الظن الذي قام مقام العلم وليس هنا شيء منهما مع عين
الاحتياط ولو قيل الفرق ظاهر فان فائدة الاجمال في مثل قلنا مكابرة ولو قيل تاخير البيان يمكن ان يكون قرينة على التخيير قلنا يعتبر في القرينة
المنافاة لمقتضى المدلول على ظاهره وهو مفقود هنا ولو قيل لم تجر عادة العقلاء بمثله ولذا لا ينكر على احد يامر عبده بامر مجمل بين
امرين وهو يريد احدهما ثم لا يبين له ما يريد ليقتصر على الاتيان بهما حتى ينتهي الامر بالاخرة الى التكليف بهما معا فما ظنك بالشارع
اللطيف الحكيم والشريعة السمحة وما اوهم ذلك في الكتاب مجاز بيانه في السنة قلنا هذا على فرض الورود كما سمعت في ليلة القدر
ونحوها لا ملازمة بين العرف والشرع في مثل الاحتمال مضافا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مع انه لم يتعارف في مثله مجاز

بيان كلمات المحقق الخونساري في شرح الدروس مما يتعلق بالمقام

حتى يحتمل ارادته هذا وصاحب المشارق اختلف كلماته فهي محل تأمل يحقق ومن الفقهاء لمس بالمس بالجسد لم يشمل المس بالكم وغيره ايضا
الظاهر عدم الشمول لان المس ظاهره عرفا ما يكون بالجسد وعلى تقدير عدم ظهوره فيه لا ريب في عدم ظهوره عند الاطلاق في المعنى
الشامل للمس بالكم ونحوه فيكون من الافراد المشكوكة للمس والقول بان التكليف اليقيني لا بد في امتثاله من الاتيان بالافراد المشكوكة
ايضا ليخرج عن العهدة بيقين مما يعبر اشتباهه بل القدر الثابت هو الاتيان بالقدر اليقيني والظني كان في الامتثال فتأمل ولا تم ان المجمل
يجب حمله على جميع محتملاته بناء على ان التكليف اليقيني لا بد من البراءة اليقينية مل غاية ما ثبت ان القدر اليقيني فيجب امتثاله ومثلهما
كثير في كلامه وتحقيق والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا
فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء او الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك
الحكم وجها الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في انتفاء ذلك الحكم وكذا اذا
ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك
الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب
ذلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف
وكذا لحصول شيء واحد في انتفاء الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك
او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها
بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب
بعض الامة الى وجوب شيء والاخرون الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذلك الشيئين معا سبب
لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا
بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية وتحقيق ما ذكرناه لا يستدل الا على عدم جواز التوضي بالماء المشتبه بالنجس لان اشتغال
الذمة متيقن ولا يتيقن بالصلوة معه ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبت بالدليل وقد
علمنا انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقنة او المظنونة على وجه وهذا ليس
منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالطهارة بالماء الطاهر لكن نقول انه الطاهر بالوهم الذي قررناه نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر
معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة وكذا لو علم
ان الامر الفلاني مشروط بكذا او لم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا ليحصل
اليقين والظن بحصوله قال البعض بعد نقل ما نقلناه عنه يمكن ان يكون مراده بالاشتباه ما يقول نعم لكن مثلا لو امر بقضاء الفائتة المنسية المرددة بين

الخمس

في الرد على المحقق الخوانساري

الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من
اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة ثم اورد عليه بانه وان كان مقتضى النظر خلاف ذلك
فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن
وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما سلم في القصر والاتمام
والظهر والجمعة وامثالهما ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل منهما شيئا يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما
المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في
امثال زماننا على مذهب اهل الحق من المخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة
الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم يقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في اول الامر ايضا
نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم
ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن حينئذ قوله فلا يبعد القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين
والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض واني يمكن اثباته والكل منطو فيه اما ما في المشارق فلانه ما ذكره من الاكتفاء في التكليف
اليقيني بالقدر اليقيني او الظني دون الاتيان بجميع الاحتمالات فيرده ما مر على انه في كلامه الاخير وافقنا فيما كان فيه وخالف ما سبق منه
حتى في اشتراط العلم نعم حكم بجريان الاصل في اجزاء العبادات وهو كلامه الاول فقد سبق منا فساده كبعض آخر مما في كلامه الا ان
يتعرض بصحيح الكلام عما كان فيه واما ما ذكره البعض من توجيه مرامه من الاستثناء مثل الامر بالقضاء المنسية المرددة بين الخمس فلا
وجه له وان لم يخالفه حكمه مع ما اراده بل مراده منه اما مثل العبادات على القول بكونها اسامي للصحيح منها او ما كان مشتركا
لفظيا لا قرينة فيه وهو الذي انكره في كلاميه الاولين وهذا امر متأخر عن الجميع فيكون رجوعا الا انه لا ربما بعد ما يوافقهما ومنه
ما ذكره الموجه من اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره وغيره من الامثلة التي ذكرها فان كلامه غير شامل لها وما
اورد عليه البعض من استلزام تعلق الخطاب بالمجمل في الواقع تأخير البيان فقد عرفت الجواب عنه واما ما ذكره من انه كلما يدعى
كونه من هذا القبيل فيمكن منعه يرد عليه ان الكلام على فرض الوقوع على ان قضية ليلة القدر واسماء العبادات في فحشه واما ان
الاجماع وقع على ان من ترك الامرين فيما ذكره فهو مما اعترف في كلامه السابق به على ان الاجماع وقع على ان الحق لا يكون منفيا عنهما
عن الظهر والجمعة بخصوصه مثلا وهو ظاهر لا سترة فيه فتعلم ان مقتضاه كون المكلف به احدهما ويكون مجملا فلا يثبت نفي التكليف
الا بفعلهما المدام وعليه قس امثاله وما ذكره من كون مطلق التكليف بالاحكام الشرعية نظير ما ذكره وجعل التحقيق فيه ان الذي
ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله يرد عليه منع كونه نظيره لوجود الظن الاجتهادي هنا وفساده مضافا الى

انه جعله نظرا يتوقف على حصول ظن المجتهد موضوعا للامر ثانيا فانه لو كان مراده ان ما كان المكلف به هو الامر الواقعي والظن طريق لتحصيله فيكون حكمه مراعا على انه الاول فانه يصير من باب تعليق الحكم بالاسم وتوجيهه مشكل لكونه مخالفا للاصل وما يلتجيه بالفرقة ليس بانه يدي من المراتب ويتفرع عليه ما يترتب القضاء والاعادة على تقدير انكشاف الخلاف وعدمه وله محل اخر ياتي نعم ما ذكره من نفي الحسن من نفي البعد عن الوجوب وكذلك على نقليه ما ذكره بل يتعين عليه الجزم من جوابه تاخير البيان وقد عرفت فساده

واما الاخير من الاقسام فمقتضى استصحاب الحالة السابقة كون متعلق الحكم الامر الواقعي وعليه فيه الاحتياط فيما له الجميع محل الحق فانتظره تنبيهات الاول هل يتعلق التحليل والتحريم بالاعيان يورث الاجمال الخلاف ثالثها التوقف والاحتياط فيها

بعد المقصود في الفعل ولا ظهر العدم مطلقا لنا ان ما كان لها منفعة شائعة او زيد يتعين الحمل على الشائع منها للعهد ويقدم على غيره بالشيوع والتبادر عرفا ولو لم يكن لها منفعة شائعة اصلا يتعين الحمل على العموم فانه اما ان يحمل على فعل معين او غير معين او الجميع او لا يحمل على شيء منها والاخير ظاهر بطلانه والاول ترجيح بلا مرجح والثاني يورث الاجمال وعن الاحكام منافاته و فوات الغرض منه وتاخير البيان عن وقت الحاجة والبيان اولى من الاجمال للغلبة على ان الاضمار اكثر من الاجمال الا ترى انهم اختلفوا في وجود المجمل ولم يختلفوا في وجود المبين ولان المضمر وتاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح والمفروض عدمه ولو بضميمة الاصل بعد الفحص ويتعين الثالث لتوقف البيان وعدم الاجمال وغيرها عليه نعم لو امتنع الخلق في التحريم مع التساوي او تساوي الصدين او الاضداد في كونها مقصودة في الوجوب كان الاجمال اظهر الا انه خارج عما كنا بصدده واستدل بالنبوي لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها فدل على ان تحريم الشحوم انما تحريم كل انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم في البيع وبان الصحابة والتابعين لم يزل يستدلون على التحريم ولو كانت مجملة لم يستدل بها على شيء كما هو شان المجمل وبانه من استقرا كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة وبان الذي يسبق الى الفهم من قول القائل هذا الطعام حرام تحريم اكله ومن قوله هذه المراة حرام تحريم وطئها ومبادرة الفهم دليل الفهم الحقيقة وبان المفهوم من قولنا فلان يملك الدار قدرته على التصرف فيها بالسكنى والبيع ومن قولنا ملك الجارية قدرته على التصرف فيها بالسكنى والبيع ومن قولنا الوطي والاستخدام ولذا جاز ان يختلف فائدة الملك على هذا النحو جاز مثله في التحريم والتحليل والجواب عن الاول بالضعف سندا ودلالة لاحتمال ان يكون لزوم الاجتناب من كل بيع ونحوه نظرا الى اجماله فانه على تقديره يلزم الاجتناب عن جميع ما يحتمله تحصيلا للبراءة عن التكليف الثابت باليقين وعن الثاني بان استدلال الصحابة والتابعين انما ينفع لو بلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه اذ التشاجر والخلاف معروف ومع ذلك اعم فان استدلالهم

في بيان تعليق التحليل في التحريم في الاعيان يورث الاجمال ام لا

لعله كان في الفرد الشائع كالوطي في النساء والشرب في الخمر والاكل في الميتة وذلك لا ينافي الاجمال في غيره مما اذا كان له افراد متساوية في عدم الشيوع اكثر من واحد وبالجملة انما يقع لو استدلوا بها على العموم ولم يظهر من المستند لادعائه الاستدلال وهو اعم للاحتمال المتقدم بل يحتمل ان يكون التمسك للاجمال كما مر على انها ظاهرة فيما قلناه اولا وعن الثالث بكونه اخص فانه لا يعم ما كان المقصود منه اكثر من فعل واحد وعن الرابع بمثل ما مر في الثالث الا انه اظهر فساد الجعل الدلالة فيه على وجه الحقيقة ويتسع فائدة وعن الخامس بكونه قياسا مع الفارق وللاجمال مطلقا ان تحريم العين غير مقصود فلا بد من اضمار فعل يصح كونه متعلقا له وهو كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال وجوابه يتبين مما مر فان المعهود منه ان كان فعلا واحدا فدلالته واضحة للعهد وان كان متعددا ومعهودا منه كذلك فكذلك على ان العمل بموجب ليقين البراءة والخروج عن العهدة وفيه نظر فانه لا يعم جميع الاحكام بل التحليل والتحريم بل يختص بالاخير على ان الكلام في الدلالة بحسب اللفظ وان لم يكن شيء معهودا منه يتعين الحمل على العموم لغلبة البيان على الاجمال ومنه يعلم ما لو قيل اضمار الجميع محذور دائم واضمار البعض لا يفضي الى التعليل مطلقا لامكان معرفته بعينه فلو له يخارج والمحذور الدائم اقبح من المحذور الغير الدائم ومن جميع ما مر بان فساد التوقف تنبيهات الاول ان هذا النزاع فيما اذا كان مما يصلح للتقدير متعددا واما اذا لم يحتمل ما يصلح الا واحدا فلا نزاع لعدم احتمال الاجمال ويكون اتفاقيا التصريح من جماعة الثاني ان الدلالة هل على وجه الحقيقة الاظهر العدم اما بالنسبة الى اللغة فظاهرة واما بالنسبة الى العرف فانه عرف بالقرينة وسبق بها على ان الامر دائر بين الاضمار والنقل فالاضمار اولى خلافا للعدة والنهاية والمنية والمحصول فجعلوها على وجه الحقيقة للتبادر ورده انما التبادر بالقرينة لا من اللفظ نفسه

الثالث لا فرق فيما مر من الاجمال والبيان بين التحليل والتحريم وغيرهما من وضعيات الاحكام وتكليفياتها لجريانه فيما مر في الجميع وربما يوهم كلام بعضهم بالفرق وكانه غير مراد الرابع اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم في اجماله وبيانه وعلى الثاني في ان المراد منه البعض او الكل او الاعم باللغة او العرف فلمهد مقدمة هي ان الباء في الاية هل زائدة كما عن ابن جني او للتبعيض كما عن كثير او للالصاق كالبعض فيقول الاظهر الثاني لما رواه الفقيه والعلل عن زرارة صحيحا والكافي في الصحيح على الصحيح عنه قال قلت لابي جعفر الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله لان الله عز وجل يقول فاغسلوا وجوهكم وايديكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالراس ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيعوه ولا ينافيه ما عن سيبويه من انكاره في سبعة عشر موضعا مجيئها للتبعيض وما عن ابن جني وانه التبعيض شيء لا يعرفه اهل اللغة فانها لحجز وانه لم يكن صددهما مقطوعا

في بيان فوائد قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مجمل او مبين وفي بيان مجيء الباء للتبعيض ام لا

بروده لانه ظنية ولذا نعامل معه معاملة المتعارضين لان المثبت هنا مقدم على النافي مع تأييده بمعارضة كلامهما لما عن الصحيح
من الاصحاب على انه وعن ابي علي وابن كيسان وابن مالك والكوفيين من موافقته في الاختيار وعد الفيروزآبادي الباء في الآية
للتبعيض قال الطريحي وكونها فيها للتبعيض مما لا شك فيه كما عليه الامامية ونسبه الى اصحابنا مع انه قيل طريقة سيبويه في حروف
المعاني مذهبه معروف وهو ان يقتصر منها على المعنى الحقيقي ويرد ما سواها اليها ويركب في ذلك كل صعب ويدعو ولا يهمه لو توقف لعلا
في تهذيبه او موافقته لسيبويه نظرا الى انكاره وقد شنع عليه البهائي بقلة التتبع فبطل القول لان الاصل ان لعدم المكافئة ولا سيما
الظاهر انهما ممن انكر التبعيض ولا من جهة التركيب لتبعيض جعلها هنا انه يجعل محل الخلاف الباء الداخلة على الفعل المتعدي
بنفسه الذي هذا ازوم منه مع انه مرجح على الزيادة بان استعمال الحروف في المعاني اكثر من استعمالها في الزيادة ولا سيما هنا وما تبين
حجة قوية وهي ان كلام اللغويين اختلف في ورود الباء للتبعيض وكونها له في الآية بعد المثبت مقدم على النافي ولا سيما مع
تايده بما من المرجحات ومنها الشهرة اذا عرفت هذا فنقول مفاد الآية وجوب مسح بعض الرأس مطلقا الا ان الاخبار والاجماعات
المنقولة حصنها بالمقدم فلا اجمال لكن يمكن ان يوجه بما ظهر انها ظاهرة بحصول بنفسها في كفاية مسح البعض مطلقا وقد ذكر
وان بد البعض المعين فكانت مجملة بنفسها والاخبار الا ان ذلك لا يعد لجا الاصطلاح انما انه قبل وجود البيان ظاهر في الحقيقة وبعد
فيها اما والبيان لكونه يبين كونه مجملا اولا وبالجملة ليس فيه ما يقتضي الاجمال فانه لو اقتضاه فاما بالهيئة او بالاجزاء وعلى الثاني فاما
ان يكون دلالته باللغة او بالعرف بنفسه او بالقرينة والكل منتف كما هو ظاهر بالتدبر وحلا فا دمي قال التحقيق ان يبقى الباء اما ان
يفيد التبعيض او لا وعلى التقديرين لا اجمال اما على الاول فلما قلنا ولان الامر بالبعض وهو يقتضي التخيير نظرا الى الاطلاق واما على الثاني
فلان الامر لغة يتناول الجميع فان قلنا ان حجة العرف الى الامر المشترك بين الكل والبعض حمل عليه للتوسع صرف اللفظ الى الحقيقة العرفية
ويكفي مسح ادنى ما من الرأس فلا اجمال نعم يتحقق لو قلنا ان الباء لا يفيد التبعيض وان اللفظ لا يحمل على الحقيقة اللغوية او العرفية
الا بقرينة فينبغي مشتركا كالكل الحق خلافه واستدل بان فائدة الباء في اللغة للالصاق فيفيد من حيث اللغة مسح جميع الرأس لانها دخل
على المسح وقرينة بالرأس وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه فانه لا يوصف الناصية بانها الرأس قال لكن العرف يقتضي الصاق المسح بالرأس
فقط سواء الجميع او البعض فان من قال مسحت يدي بالمنديل عقل منه انه الصق المسح بالمنديل ويجوز السامع انه مسح بجميعه وببعضه
فلوازمه بالمسح بالمنديل يخرج عن العهدة بالجميع وبالبعض ايضا فلا اجمال لتبادر الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين مسح ا
لجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما في مسحت رأس اليتيم واذا كان قد مسح بعضه والاشتراك
والمجاز خلاف الاصل تعين كونه حقيقة في القدر المشترك ولا اجمال ويرد بانه لا فرق في اللغة بين مسحت بالرأس ومسحت الرأس والرأس
اسم للعضو بتمامه فيجب مسحه اجمع ويرد على الاول ان الباء هنا للتبعيض لا للالصاق لما مر في المقدمة وما ذكره من النقل في العرف

بيان محل المسئلة

ملحق

مدفوع بالاصل وما ذكره من افادة التبعيض من هيئة الامر بالمسح بالمنديل ليس من مخالفة العرف للغة بل غير مناف لها لكونها لما
غير للتبعيض كما مر على ان قرينة التبعيض غير قائمة فان المقصود ان ازالة الرطوبة من اليد وهو يحصل بالبعض ولا امتثال بالجميع باعتبار
البعض لاعتباره هذا المثال غير مطابق لكون المنديل ممسوحا به لا ممسوحا وعلى الثاني ان مسحت رأس اليتيم استعمال مع القرينة
وبدونها يتبادر الجميع فيكون في غيره مجازا هذا مع ان كلامنا في استعمال المسح مع الباء وقد عرفت ظهوره في البعض وعلى الثالث
ان عدم القرينة تحكم فان الحكم لو تعلق بالرأس من دون ذكر الباء فمقتضاه الاستيعاب عرفا فخلاهما لو فرق بها فانه يفيد التبعيض
لما مر في المقدمة وللقول بالاجمال ان الباء لو اقتضى الالصاق فقط من غير ان يقتضي القدر الذي يمسح من الرأس فيحتمل ان يكون المراد
مسح الجميع او بعض غير معين او معين فيحتاج الى البيان وان اقتضى التبعيض فكذلك فانه بمنزلة ان يقول امسحوا بعض رؤسكم واذا
لم يتبين تعيينا ولا تخييرا فهو محتمل ولو قيل لو تعين البعض لبينه فيتخير قلنا لو كان المراد التخيير لبينه فيجب ان يكون معينا لا يعلم لاحتمال ان يكون
المراد مسح جميع الرأس وبعضه ولا اولوية فيكون مجملا ايضا ولو كان مطلق البعض كان حاصلا في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الغرض
به اتفاقا فالمراد بعض مقدر فصار مجملا لما روي انه مسح بناصيته بيانا للمجمل ويرد على الاول ان الباء للتبعيض لا للالصاق كما عرفت فلا
حاجة الى تحقيق الحال على تقديره مع انه على تقديره لا وجه للاجمال فانه قيل بدخول الباء يقتضي الاستيعاب بالدخول افادة الالصاق
وهو لا ينافي ما اقتضاه بدونه فافاد استيعاب المسح بالالصاق ومع ذلك مفاده اما الاستيعاب او البعض او الاعم وعلى تقدير التبعيض
مقتضاه التخيير نظرا الى الاطلاق فلا اجمال ومنه بان بطلان السؤال والجواب عنه وعلى الثاني ظهوره لا دلويته تام ولو قلنا بالخلاف
العرف واللغة بالبعض والجميع فالظاهر تقديم الاول مع انه لو قلنا بتقديم الثاني لا يلزم اجمال نعم لو قلنا بالتوقف يلزم الاجمال لكنه
باطل كما حققناه في محله وعلى الثالث عدم اكتفاء البعض في ضمن غسل الوجه للزوم الترتيب وللولاء ولعدم القصد ولو قصد لم يكف
لكون التداخل خلاف الاصل على ان المسح يلزم ان لا يصدق عليه الغسل فلا يمكن الاجزاء مطلقا ولو قلنا بالتباين بين مفهوميهما كان
الامر اظهر ومع جميع ذلك لا اجمال اصطلاحا لما مر من ظهوره قبل البيان في مطلق البعض تعويلا على اصالة الحقيقة وبعده فيما افاده ولو كان
المقصود من اطلاق المجمل عليه من حيث ابتداء منه ما لا يتضح دلالته عليه وهو المعين ولا سيما على القول بعدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي
قبل انقضاء وقت القرينة كان النزاع لفظيا **الثالث** اختلفوا في اجمال الافعال المنفية كلا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صلوة لمن لم يقم صلبه الى غير ذلك على اقوال ثالثها
الفرق بين الاسماء الشرعية واللغوية التي لها حكم واحد كلا غيبة لفاسق ولا اقرار لمن اقر على نفسه بالزنا مرة ولا شهادة لمحدود في قذف
والاكثر على عدم الاجمال في الاخير وعدمه في الاولين وذهب بعضهم الى التوقف كما يعطيه الحاجبي والظاهر العلامة مطلقا وفاقا للمعظم منهم السيد والشيخ والعلامة
وصاحبا المنية والمعالم والغزالي والآمدي والحجري فان المتفق كان من الشارع في استعمال الموضع كثيرا في العبادات وبعض من المعاملات

في بيان ان الافعال المنفية كلا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب مجملة ام لا ام مبينة بعد الاجمال

كاللعان والايلاء والخلع فان قلنا بكونها ظاهرة في الصحيح منها فنفي الحقيقة ممكن فلا اشكال اصلا وان قلنا بكونها ظاهرة في الاعم
كما هو الاقوى فان كان المنفي من الاركان فكالسابق لامكان نفيها كما هو ظاهر وان كان غيرها فلا يمكن بقاؤها على ظاهرها لوجود لا معنا
بدون ذلك فتعين ارتكاب خلاف ظاهر وهو متعدد كالاجزاء والصحة والفضيلة والكمال لكن اذا تعددت المجازات تعين ما هو
الاظهر وهنا الصحة اولى لاشتراكها مع الحقيقة في الاكثر وكونها اقرب اليها فيتعين واما لو كان غير الافعال الشرعية كالاعمال الابنية
والظاهر نفي الفائدة لاشتراكها مع الصحة في الاقربية الى الحقيقة فيتعين هذا لو قلنا بعدم صيرورة ذلك حقيقة عرفية كما هو الاظهر
وان قلنا بكونها كما قاله بعضهم فالامر ظاهر لو قلنا بتقديمها على الحقيقة اللغوية لتقديمها على غيرها كما هو الاقوى وتقدم في محله
لو قلنا بتقديم اللغوية فكالسابق ولو توقفنا لحملهما ولا ثمرة هنا ولو قيل هذا اثبات اللغة بالترجيح قلنا كلا فان المقصود ليس
اثبات الوضع بالاولوية بل اثبات تقديم مجاز على آخر بما يقتضي ظهوره عرفا وبكثرة التعارف فان قيل لا ينبغي ان يحمل الفاظ التعارف
الشرع واللغة اذ التقدير انتفاؤها بل ينبغي ان يحمل على عرف الاصوليين فيه وهو ما في تمسك بعضهم بانه ان ثبت كونه حقيقة
شرعية في الصحيح فنفي المسمى ممكن فيتعين وارادته والا فان ثبت انه حقيقة عرفية في نفي الفائدة فكذلك والا فالظاهر حمله على نفي الصحة
دون الكمال واستدل ايضا بان اللفظ الدال على نفي الذات دال على نفي الذات دال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة
بقاء الصفة عند عدم الذات وحينئذ يكون دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في الاول لتحقق الذات فوجب ان يبقى
معمولا به في الباقي لانا نقول اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة الدلالة المطابقية اعني دلالة اللفظ على نفي
الذات فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة
وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي
معمولا به في المعاني الالتزامية كالعام بالنسبة لعدم المعارض وفي اصل الحجة والجواب عن السؤال نظر اما في الاول فلكونه نصا لعدم شموله
ما لا يكون مستعملا شرعيا حقيقة شرعية ولان الدلالة على نفي الصحة والكمال فرع استعمال اللفظ في نفي الذات فانها من لوازمها فاذا
لم يستعمل فيها كما هو المفروض فلا دلالة وهو ظاهر فقوله فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي لا وجه له واما في الثاني فلان ما ذكره من ان
اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه كالعام حق لكن الفرض انتفاء ارادة المعنى المطابقي وعدم استعمال
اللفظ فيه فينتفي الدلالة على المعاني الالتزامية ولو قيل بعد تحقق الوضع فالدلالة قهرية عند اهله قلنا الوارد تجرد التصور بسماع
اللفظ فسلم لكن ذلك في الدلالة الالتزامية ولو قيل بعد تحققه لكن لا يترتب عليه قوله فاذا قام الدليل الى آخره لنفي المراد عليه قوله
لعدم المعارض غريب فان اللفظ اذا لم يستعمل في الملزوم لا يدل على اللازم عقيبه كشفه عن الارادة فلا ينفع عدم المعارض على ان الكلام هنا
في الدلالة المطابقية والالتزامية فان المجازات مطابقيات كشفه دلالة الالتزام عبارة عن دلالة اللفظ على اللازم حال دلالته على

المطابقي والمجاز استعمال اللفظ في المعنى المجازي فهو مطابقة على ان التوهم المعتبر في الدلالة الالتزامية غير معتبر في المجازات وربما نظر
فيه بان العموم انما حصل بسبب اعتبار الدلالة التبعية فاذا عدمنا المطابقة التي هي الاصل وجب عدم الاخرى واجيب عن اصل السؤال
بان الحق ان الدلالة الاصلية باقية ولهذا كان الحكم منفيا ووروده في نفي الفضيلة لدليل خارج ولا امتناع في صرف اللفظ عن حقيقته العرفية
او اللغوية الى مجازه دعوى عموم المخصوص لدليل وفيهما نظر اما في الاول فللمنع من حصول العموم بسبب اعتبار الدلالة التبعية بل انما حصل
بسبب اعتبار المطابقة فان دلالة الالتزام امر عقلي يتبع المطابقة ولا ينفك عنها ولذا كان المتكلم غير شاعر به انما هو لازم المستتبع ليس
الا واما في الثاني فلان المراد بالدلالة الباقية ان كان ملاحظة البال عند سماع اللفظ وان لم يرد مدلولها من اللفظ كما اعتبره المنطقيون
حيث قسموها بما يعد منها ما هو غير مراد قطعا كالتضمن والالتزام فهو غير معتبر عند الاصوليين وهو عند اللغويين فان المقصود من
الوضع عندهم كشف ما في الضمير وتفهيم المراد فالغاية من الوضع عندهم ما يكشف عن المراد وهو الذي اعتبروه في الوضع لاجل تحصيله لحصوله
المنفك عن الكشف فانه ليس مما يعتنى به ولا ينتفع ولا يكون مما يتعلق به غرض لغوي ولا مما اعتبره الاصوليون ولا مما يمكن اعتباره في كلام
فان مقصوده نفي الاجمال والاجمال انما يتأتى فيما قلناه لا فيما ذكره فانه امر لا يختلف به الاجمال والبيان وايضا مقصوده تحصيل مراد المتكلم عليه وهو
ليس الا فيما يكشف عن المراد وهو لا يكون باقيا قطعا كيف والمفروض استعمال اللفظ في غير مدلوله على ان ما يحكم بوجوب بقائه معمولا به انما
هو هذا ومع جميع ذلك لا ينطبق ما في ذيل كلامه مما بني عليه بان المستعمل فيه على كلام المستدل وهو ظاهر ومما استدل انه ما ذكره ولذا كان
في اللفظ نفيا فهو في القصد والغرض اثبات والغرض انه من شرط الصلاة الطهور فقراءة فاتحة الكتاب بدل الولي في النكاح فجعلوا النفي منبئا
عن الاثبات وهو اوكد منه لان لا صلاة الا بطهور اوكد من قوله من شرط الصلاة الطهور والنفي واقع في الحقيقة على الصلاة لان هذا
لطهارة يتبع كونها صلاة مشروعة وكذلك الظاهر في كل ما دخل عليه هذا الحرف انما فادنا الضرورة فيما يدعى من قوله لا صلاة لجار المسجد
الا في المسجد على انه محمول نفي الفضل والتمام لحصول الاجماع على ان الصلاة في غير المسجد مشروعة مجزية وفيه ان دلالة هذه الصيغة على اثبات الشرط
غير ظاهرة كيف ونفي الفعل على تقدير نفي صفة اعم من ان يكون لاجل كون ذلك الوصف شرطا او جزءا او العام لا دلالة فيه على الخاص وايضا
تعبير الامر بالخروج عن الحقيقة يتوقف على القرينة وفيه ضعف ظاهر الا ان يراد بالقرينة الاضطرار والاجمال مطلقا احتمال ان العرف الشرعي
بين الكمال والصحة ويتردد بينهما على سواء وورود ما في الجواب بعد الاغماض عن كونه نصا بل غير منطبق على المدعى في محله فان منهم
من ينكر عرف الشرع مطلقا كالباقلاني ان العرف الشرعي غير مختلف بل الاختلاف بين الاصوليين ولا يبعد ربما اريد نفي الفضيلة لكن بقرينة
فقضيته وبما ترى سلمنا التردد ولكن لا نسلم الاستواء وفيه ما لا يخفى ولا ينافي مجرد وروده فيما الدلالة على ما قلناه وهو المحصل وبالجملة النفي يصرف
الى الحقيقة مع الامكان ومع عدمه الى ما هو الاقرب اليها ومع عدمه كذلك لو تعدد والا فيتعين وللمفصل ان كان انتفاء الفعل الشرعي بفوات
شرط او جزء فيجري النفي على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكلام في اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان لفوات كمال

بيان في ان المنوى المعروف في رفع عن امتي الخطاء والنسيان مجمل ام لا

او لا بد فيحصل الاجمال العام الاولية وجوابه ظاهر مما مر كجواب المتوقف ماكر تنبيهات الاول ان فهم من احتمال الهيئة التركيبية حقيقة
عرفية وهي نفي الفائدة والجدوى ويدعى عدم الاصل وكونه الفهم بالقرينة الثاني دعما فرق بين الصحة والفائدة فجعل نفي الفائدة اعم لامكان
الصحة وعدم ترتب الثواب وهو المقصود من نفي الفائدة نحو بيلا علما ولعل الفرق بين القبول والصحة فاد ثم وكلاما ولاهم من جعلهما
مترادفين كالعزي الثالث اختلفوا في رفع عن امتي الخطاء والنسيان وهو مما صح عندنا عن النبي صلى الله عليه وآله فيما رواه في التوحيد عن حماد عن
حريز عن الصادق ع قال قال النبي ص رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه
والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة فمنهم من عده مجملا كالبصريين ومنهم من عده مبينا وهم بين ما كم
بعموم الا انهم افترقوا على عموم احكام الدنيا خاصة كالشيخ وعموم لها وللعقوبة كالحلي في سرائره والمحقق الثاني في جامع المقاصد
والقائلون بتعيين من يريد المؤاخذة وهم الاكثر الا ان اكثرهم يكونه على جهة المجاز وعن السمعاني كونه حقيقة عرفية وهو اختيار ما
لنهاية وبين من يبقاه على ظاهره ولا يضره الا انه يجعل الحكم مخصوصا بجميع الامة كهنا ملبستة وارتضى به الشهيد في شرحه على التهذيب
والاظهر الثالث فان الظاهر من مثله عرفا رفع المؤاخذة بالذم والعقوبة لا غير فان المعهود الشائع عرفا في الرفع رفع المؤاخذة
قيل هذا انما يتم لو لم يمكن ابقاؤه على ظاهره ويمكن بان يراد نفي الخطاء والنسيان عن جميع الامة وهو حق باعتبار مجموع المعصوم فيهم قلنا هذا
لا يتم بالنظر الى بعض ما نفي عنها كالاضطرار اليه وما اكرهوا عليه لوقوع الاكراه بالتقية والاضطرار في الكل حتى الامام مع ان الظاهر من
الرفع عن الامة الرفع عن كل واحد منهم فاندفع ما للقول السادس ولو قيل على تقدير اضمار المؤاخذة يلزم عدم الضمان لانه عقوبة قلنا
كلا بل هو حكم كيف وهو يقع في مال الصبي والمجنون وليسا من اهل العقوبة وفي الواجب كما في اكل مال الغير لحفظ النفس وفي الرامي الى صف
الكفار اذا اصاب مسلما مع كونه مأمورا بالرمي ولا عقوبة في الواجب والعاقلة يضمن من غير جناية بل بفعل الغير ولو سلم فالتخصيص اولى
من الاجمال للغلبة والشيوع نعم لو كان الضمان من باب العقوبة لدخل ولو خرج بالنص كان من باب التخصيص ولا اشكال فيه اصلا ولما العموم
وهو ان يكون المقصود رفع المؤاخذة في كل فعل لا في البعض لا معينا ولا غير معين فلاستلزام عدمه الاجمال اذ ما ارادة البعض المعين بالملة
لا ستلزامها الترجيح من غير مرجح وغير المعين يفضي الى الاجمال والبيان مقدم عليه للغلبة حتى بعد في العرف الاجمال الاهمال ولا الامة انما
لخطاء والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم به الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة
الاضمار للاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع وقع على ثبوت بعض الاحكام وهو ضمان المتلفات وقضاء
العبادات وذلك البعض لا يتعين لعدم الدلالة فيكون غير معين فيكون مجملا والجواب المنع من عدم الدلالة على المعين والسند ما مر ولو
سلم قلنا نتعين حمله على العموم لتقديم البيان المتوقف عليه على الاجمال للغلبة بل عدم الاجمال في العرف الا قليلا ولا ينافيه
الاجماع على ثبوت بعض الاحكام لكونه من باب التخصيص كما مر ويبقى الباقي ومنه بان ما للثالث ولزم ايضا انما تنزل الرفع

اليها

بيان في انه لو ورد في كلام الشارع لفظ له مجاز شرعي ولغوي فالحمل على اي

اليهما حقيقة في رفعهما مجاز في رفع احكامهما والكل اقرب المجازات الى الحقيقة لان رفعهما يستلزم رفع جميع الاحكام فاذا تعذرت الحقيقة حمل على اقرب
المجازات ولنا الرفع هنا يحمل على الشائع كما كليا فاعتبار في حكم ما عليه بنا في الفار المطلق وعطف ما استكرهوا عليه والمراد بالرفع فيه القا
الكلي فكذا انما هو معطوف عليه الا ان ضعف الجميع يظهر مما مر ويتفرع عليه تخصيص الشروط والاسباب في العبادات وغيرها بغيرهما لولا ما يجيء
خلافه والتحقيق ان نفس البيان لا يجوز اما ان يكون مرفوعا فلتحال مع وقوعه او يكون المرفوع العقاب والثواب وذلك معلوم عقلا
فالواجب حمل الكلام على احكام الدنيا من الضمان والقضاء في العبادات ونحوهما لان قول النبي ص ان امكن حمله على ما يستفاد من جهته كان اولى
من حمله على ما قد علم بالعقل ورد عليه ان العقل لا يستقل برفع المؤاخذة منه ولا من الخطاء لجواز العقاب عليهما لكون تركهما مقدورا بالواسطة
الحفظ عن نفسه والصدور بالواسطة مقدور نعم لو لم يرد عليه ولو بواسطة يكون العقل مستقلا وهو غير المدعي بل هو متحقق في كل
فعل يتبع حكمه وللناصح السؤال بعدم المؤاخذة منهما كما ورد في الكتاب ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وصح جعله من خواص هذه الامة
كالعلامة وغيره مما لا يتعذر السابق وغيري ولما احتمل ان يكون ذلك باعتبار الجميع ويمكن منع الابتناء لكون الدلالة مفهوم اللقب
وليست بحجة على ان المفهوم رفع المؤاخذة فيتعين حمله عليه ومما يتعين مما ان المؤاخذة من احكام الآخرة لا يبقى لكونها اعم من ان
ملزومها وهو المقصود بالذات من احكام الدنيا وللخامس التبادر ويرد بانه تبادر بالقرينة وهو من خواص المجاز تنبيهات الاول ان الفرق
بين نسبة الرفع واضافة التحليل والتحريم الى الاعيان ان الاولى مضمرة بالحكم والثانية بالمتعلق والغزالي ادرج الاولى مرة في الفعل المنفي
وعنونها باسها اخرى والقوم خصوها بالثاني الثاني انا البتوقع على تقدير تعلق الرفع بالنسيان والخطاء حجية الاجماع
اما بالخاصية او بسبب وجود المعصوم على الخلاف الثالث اختلفوا فيما اذا ورد في كلام الشارع لفظ له وضع شرعي ولغوي في اقوال
على اقوال ثالثها الفرق بين الاثبات فيحمل على الشرعي وبين النهي فيحمل على الاجمال وهو للغزالي دون عكسه كما توهم ورابعها في الاثبات
كالسابق وفي النهي يحمل على اللغوي وهو للآمدي كما حقق وربما نسب الحقوم انه في الاثبات يحمل وفي النهي محمول على اللغوي لا
انه وهم ويتم الكلام فيه برسم امور الاول ان الغرض من وضع اللغات التعبير عما في الضمير لهاتي محاوراتهم والكشف عنه بنفسها
او بتوسط القرينة فلذا يتبادر من كلام كل طائفة ارادة مصطلحاتهم او مجازاتهم وبه يشهد الاستقراء في محاورات كل اللغات وذوي
الاصطلاحات ولا ينافيه تكلم بعضهم بسائر اللغات احيانا فانه استعمال مع القرينة ولا منافي لاستعماله لما ذكرناه ومنه يتبين وجه
تقديم عرف المتكلم على المخاطب فاقال الباعوي من ان الظاهر ان المتنازع فيه هو اللفظ الوارد في الشرع في بيان الاحكام الشرعية مقطوع
فيه بل ينبغي ان يكون المتنازع فيه اعم منه وما لا قرينة فيه على ارادة المعنى اللغوي وهو ما لم يظهر منه ارادته ولو قيل الشارع لما كان
من اهل اللغة يحتمل ان يكون تكلمه بعرفها اللغة الا فيما كان بصدد الاحكام الشرعية قلنا ثمرة الاصطلاحات والاوضاع صحة ارادتها لا
يخاطبوا ويتكلموا معهم فالظاهر منها انه ان تكون تعبيراتهم حسب اصطلاحاتهم الا ان يعلم اصابتها عنها ولذا جعلوا ثمرة ثبوت

الحقيقة الشرعية وعلمه حمل الالفاظ الشرعية على الاول على المعاني الشرعية وعلى الثاني على المعاني اللغوية بل فيهم من نقل الاجماع
العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية
اتفقوا على الاول والنافين لها اتفقوا على الثاني لكن ما ذكره هنا مع وجود الخلاف هنا بينهما نوع تنافٍ **الثاني** ان الاجمال
انما يتعقل فيما كان للشارع وللغوي فيه وضع في الوضع لما فيه معًا لا بالنسبة الى الاجمال كما لو كان الوضع فيه للغوي خاصة او للشرع
خاصة كما في سائر الحقيقة الدينية وهما لا يعلم اهل اللغة لفظه او لفظه ومعناه الا انها غير متحققين **الثالث** ان هذا النزاع
مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية كما يكشف عنه عنوانهم واد لهم على انه لا يصح ذلك على القول بعدمه فان الاصل في الاستعمال الحقيقة
في مثله وفاق الحكم الى الاتلاف بالاجمال مع علمه القول بثبوت الحقيقة الشرعية اما من باب الرجوع او التنزل والتفريع على القول
بثبوتها ولذا قال الغزالي ولعل هذا منه تفريع على مذهب مثبتيها ولا يصح الجزم بالثاني كما قال العلامة والامدي ثم ان هذا النزاع
ظاهر على القول بكون الوضع في الحقائق الشرعية بالتعيين واما لو قيل بكونه بالتعين بالغلبة والاشتهار فيشكل ان يتحقق فيراد لهم
لتطرق احتمال الاخر وهو عدم حصول الوضع في ذلك الوقت للفظ في وقت ورود الخطاب الا ان في الكلام فيما ثبت للفظ مسميان شرعي
ولغوي سواء كان الوضع فيه بالتعيين او التعين وثبوته على الثاني بالامارات او باصالة التاخر وعدمه الحادث فيتحد اذا كان ثبوته في زمن
عهد الشارع مجردًا عليه ولو قيل حينئذ يتعارض الاصلان وهو انما هو اصالة التاخر في ثبوت الوضع قلنا كلا فان مفاد الثاني فرض تعيينه ولو في
الاصل ان حمل الاحوص عنه فلا اشكال وانما يتحقق التعارض فيما كان مجهولي الزمان **الرابع** ان النزاع فيما لو ورد اللفظ ممن كان عارفًا
باصطلاح الشرع والا فلا يصح لاستلزام تخاطبه به الاغراء بالجهل والقبح على الشارع ولو قيل على هذا الشكل الحكم يتحقق في الخطابات
غالبا قلنا كلا لان الغالب والشائع من المخاطبين العلم بالاصطلاح على تقدير ثبوته ولا سيما في الاعلى فيتم ولو باصالة التاخر كما لو
عرف ما فهم فيقول الظاهر تقليبهم عرف الشارع لما من تقديمه على غيره على انه لم يبعث لتعريف اللغات فيتعين حمل كلامه على المعنى
الشرعي وهو ظاهر في الاثبات وكذا في النفي ولو قيل بكون الالفاظ الشرعية اسامي للاعم كما هو الاقوم ولما لو قلنا بكونها اسامي
للصحيح منها فظاهر ايضا لو قيل بانه اذا تعارض بين المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية يقدم الاول واما لو توقفنا او قلنا بعكس
ذلك فيمكن اتمامه اذا كان بصدد الحكم الشرعي بان يقال يرجح المجاز الشرعي نظرا الى شهادة حال دوامًا فيما لو شككنا في كونه
بصدد الحكم الشرعي وعدمه فيمكن اتمامه بعدم القول بالفصل قطعًا بل يمكن من شهادة حال ابتداء على انه يتم على التقدير من لو ثبت جواز
المعنى اللغوي باجماع ونحوه كما في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك وكيف كان يجري الاشكال على التقدير بين الاخيرين في نحوه ولا اشكال
في غيرها مع انه يمكن ان يقال استعمال الشارع الفاظ الشرعية في المجاز الشرعي وهو ما كان مشروعًا قبل انها اكثر من استعمالها في المعنى اللغوي
جدا فيقدم وللتامل لانه لا يدعم كان يتجاوز العرف بلغتهم تارة وبلغته اخرى ومجوزا بان الاجمال في غير شائع الاحتمال البين وقد سمعت

ان كلام

ان كلام كل طائفة ظاهر في لغتهم وصرفه الى غيرها يحتاج الى قرينة والمفروض هنا عدمها وللغزالي في النهي فيتحمل على الشرعي للزوم
صحته واللازم منتف اما الملازمة فلان الصحيح ما وافق امر الشارع وهو المراد بالشرعي واما انتفاء اللازم فلان النهي يدل على الفساد
او لا يدل على الصحيح ولما في الاثبات فلما قلناه وجوابه انه مع كونه اعم يكون متعلق النهي الطبيعة بالمعنى الاعم فان اللفظ ظاهر فيها ولو كان
حقيقة في الصحيح فالمدعى ظاهر لا والا لزم في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون مجملا بين الصلوة والدعاء الجواز التزامه ودفعه بالبيان
وللامدي في الاثبات ما قلناه ولما في النهي فلتعذر حمله على الشرعي للزوم صحته ولانه طو وعلى امثلته نهيه من بيع الحر والحمر وحبل
الحبلة والملاقيح ولما لا لمضامين وفيه نظر وجوابه انه مع كونه اعم يكون المجاز الشرعي ايح بمامر **تنبيهات الاول** ان التردد بين اللغة
والشرع تارة باعتبار الحكم وقد ياتي الكلام فيه واخرى باعتبار الاسم كما هو المذكور هنا **الثاني** الاثبات في كلامهم اطلق وجعل مقابله
في كلام كثير النهي وفي كلام الامدي النفي وقد سبق قضية الصلوة ونحوها الا ان الاظهر العموم فيهما مطلقا ولعل الاختلاف جهة الكلام هنا وفي الاصل
ظاهر **الثالث** ان العلاقة هنا المشابهة والمشاكلة فان المراد بالصلوة ما يكون بصفتها وصورتها **الخامس** ذهب السيد وجماعة
من العامة الى الاجمال في اية السرقة معللا بان قلنا يد يقع على العضو بكماله وابعاضه وان كان لها اسم يخصها فيقولون عوضت يدي في الماء
الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطاه بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتبت باصابعه فكانت
محتملة لترددها بين ذلك قال وليس يجري قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع
انسان على بعضها كما يقع اسم اليد على كل بعض من هذا العضو وعن الحلي بنفي اجماله باعتبار القطع ايضا اما في اليد فلما مر واما في القطع
فلاطلاقه على الابانة والجرح كما يقال بري القلم فقطع يده فيكون مجملا فيهما ومنهما نظرا اما في الاول فلان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز
اولى ولا سيما المتبادر منها عند الاطلاق المجموع بل يصح سلب اسم اليد عن البعض واطلاق خويها عليه بان يقال هو جزء اليد لا كلها وايضا
اذا قيل يولني ويعجبني يدك اليمنى او اليسرى بقي اي موضع منها ولا يقال اي يد منك ولو كانت الايدي متعددة لصح ذلك فيما ما ادعاه
النقل بتم الامر في اللغة ابهم وايضا يتردد الامر بين الاشتراك والمعنوي والحقيقة والمجاز والاخير اولى فبطل ما قيل كون لفظ اليد
مجازا فيما عدا الجملة غير مسلم ولا دليل عليه وما قيل بثبوت استعمال اليد في معان متعددة لا ريب فيه وكون الاصل في الاستعمال
الحقيقة كذلك واما تم هذا فلا يتم الاستدلال باصالة عدم النقل وهي معارضة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولزوم الاشتراك لا يضر
بوجه ان الاصل في الاستعمال الحقيقة لا يجعل كل المعاني حقائق لغلبة المجاز على الاشتراك وهي كما تقتضي تقدم الاول على الثاني فيما لم
للفظ حقيقة تقتضي ذلك فيما جهل كونه واحد منها معنى حقيقيا لتعين كون واحد منهما معنى حقيقيا صح ايضا فانه لولاه لزم كون ذلك اللفظ
من المجاز الذي لا حقيقة له وهو اما غير ممكن او غير واقع او نادر على الخلاف وعلى جميع التقادير يتعين حمل اللفظ على غيره للغلبة فانه
لا اقل منها ولا سيما هنا للقطع بان الحقيقة ليست خارجة عنها نظرا الى شهرة اللفظ في الاستعمالات جدا وعدم احتمال ذلك

بيان في ان اية الوضوء مجمل ام لا

من احد بل اتفاقهم على صلاة مرة واما نفي كون الى ابدعوا او امه حقيقة فللغلبة فان عدم العلم الا بوقت فيها كما ان ادلة الشيد الشهود بهم بالنظر
البصح فبالتبادر عرفا يتعين ذلك ولا معارضة اصلا فبان ان ذلك لا يمير بسبب التوقف البهائي كالشهيد الثاني في تمهيده كما لا يصح ذلك اصلا
لما مر ويأتي كما بان ان الاشتراك المعنوي هنا كما في القران لا يصح هذا والفرق التجاد عا. بين اليد والا تفاد غير ثابت كيف وبقي داب
انثانا مريبا ننا ناومت انثانا مع انمحل كل شئ مر كالتهبر والرجل جا الصدر الى غير ذلك وبطرها شايع ومنهم من قال نعم ههنا
معنى دقيق خالجني في حل الاشكال في بعض موارده وملخصه الفرق بين حالتي الافراد والاضافة بادعاء ثبوت الحقيقة العرفية في الثاني دون
الاول كما اذا استعمل اليوم من طلوع الشمس الى الغروب بحيث يصدق عليه انه على يوم حقيقة فلو قال يجب يوم بلا قرينة مع ان اليوم عبارة عن
مقدار طلوع الفجر الى المغرب على الاظهر وكذا لو نذر صوم مثله في اقامة اليوم في البلد وقع عليه مقدار المطلعين فتأمل لو اعتبر د
هكذا في التطابق على غير نظر فان ما ذكره ولمثاله لا يخرج عن المجاز فالاشتباه في الاكثر وفي الكل مع القرينة استعمال اليد في البعض كثيرة وكثير
مطلقا بل انما يقع انما تبادر كل واحد منها ولم يثبت بل هلا انه ثبت كما مر ولما في الثاني فلتبادر الابانة من القطع فيكون في غيره مجازا بل يصح
سلب القطع عن الجرح بدون الابانة بل قيل الشق اذا حصل في جلد اليد حصلت الابانة في تلك الاجزاء لكن اطلاق اسم اليد عليه مجاز فالمجاز
في اليد لا في القطع وفيه نظر فظهر انه لا يصح ما اختاره الاكثر من عدم الاجمال فيها مطلقا منهم الشيخ والعلامة والكاظمي والمازندراني
الفخري والآمدي والحاجبي والعضدي واستدلوا بانها لو كانت تقع على العضو الى المنكب والى الزند جميعا لوجب حملها على اقل ما يتناولها الا ان تلك
الدلالة على صلاته وفيه انه جواز قطع محل الابانة في الاقل لم يثبت فلا يمكن انكار الاجمال بحجة ويؤيده المباحث على الاجمال على تقديره نعم هو يصح في
مثل الامر اذا قيل بكونه مشتركا بين الوجوب والندب وبالحكم بثبوت المجاز وبقي الزائد بالاصل ولو قيل يمكن ان يكون مراده من الاتفاق
على وجه الاشتراك المعنوي قلنا لا يصح ايضا لانه على تقديره يصير مجملا الا ان يتعين الاقل نعم لو كان الامتثال يتحقق بما يصح وليس هنا كذلك
وبانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وهو خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدها مجازا في الآخرين
فلا اجمال واورد بانه لو لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وهو خلاف الاصل ويرد عليه ان البيان اغلب واشيع مقدم ولا سيما ان المجاز
اولى من الاشتراك الا انه اما استناد الى كون الاجمال خلاف الاصل لنفي الاشتراك او كون الاشتراك خلاف الاصل لنفي الاجمال والثاني ظاهر
غير موجه لكونه استثناء لنقيض المقدم لكنه يفيد المطلوب نظرا الى المساواة الا انه يبطل وضوحا واستدلالا كما ظهر بالتدبر نعم لو قيل
يكون الدليل مشتملا على القلب لصح ولا اورد نفس المدعي وبان لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث لفظا وان يكون متواطيا موضوعا
للقدر المشترك وان يكون حقيقة لاحدها مجازا في الآخرين وانما يكون مجملا على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الاخيرين لا اجمال
اذ لو كان متواطيا حمل على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدها حمل عليه وقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه
فيغلب على الظن عدم الاجمال واورد بانه اثبات اللغة وهو بعيد فان وضع اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وانه بطل وبانه يلزم ان لا يكون

يحمل

يحمل ابدا اذ ما من مجمل الا ويجري فيه ذلك بعينه ورد على الاول بانه تميز المجاز كالاشتراك المعنوي بالغلبة والشيوع نظرا الى كفاية الظن في
الدلالات وعدم اعتبار الوهم فيستلزم الحكم بكون اليد حقيقة في الشايع الغالب ومجازا في غيره ما قلت يحكم بالاول نظرا الى ان الظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب وهو جعل الحقيقة ما يكون ناشيع فانه الغالب الشايع فبذلك يصير المفهوم عرفا عند الاطلاق ما صار حقيقة في العرف
نظرا الى الاصل في الاستعمال فيلزم الكفاية في اثبات الوضع بدون الاتفاق على الظهور في الدلالة لم يجمل اللفظ
على غير ما هو ظاهر عرفا وهو خلاف طريقتهم وعلى الثاني بان ذلك يجري في غير ما ثبت اجماله ولو قيل ههنا الاحتمالات التي كان يكون
مشتركا بين القدر المشترك بين الاثنين وبين الآخر وان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الاثنين ومجازا في الآخر ويتحقق الاجمال
على الاولين دون الثالث فاذا اضفنا هذه الى ما مر كان احتمال الاشتراك مساويا للعدم فان تمسك في نفيه بان الاشتراك خلاف الاصل
كان رجوعا الى الاستدلال السابق قلنا هذه احتمالات مخالفة للاتفاق غير مفهومة حقا يقينها عرفا على ان تعددها مما يكفي فلا تفتح
وفرع الشهيد الثاني عليه ما اذا قال الزوج لو دخلت الدار فيمينك على كظهر امي فقطعت يمينها ثم دخلت الدار فهل يقع الظهار
على القول بصحته او لم يقع قال وجهان مبنيان على انه على تقدير وقوعه هل من باب الكناية او من باب التعبير بالبعض عن الكل ووجه
الثاني وقال وعليه فيقع الظهار هنا لبقاء متعلقه دون الاول لزوال المتبوع وانتفاء تعلقه بالتابع بدونه قال ولو قطعت يدها
من الكوع مثلا فان قلنا ان اليد حقيقة في الكل اتجه وقوعه على التقديرين وان قال بعض العامة لا يقع هنا ولو عبر باليد تعلق الحكم
باليد الباقية وفيه ان الكلام في اليد لا في اليمين فالتفريع الاول غير مرتبط بالمقام على انه لو بدل اليمين باليد كان نظيرا له مثله
الفرع الثاني فيه وهو لا ريب اشتراك وتفرد المعنى الموضوع له بل التفريع على ارادة المعنى المجازي من اليد بارادة الشخص منها فلا مدخلية
له بما نحن فيه وعلى تقدير كون اليد حقيقة في الكل وقطعت من الكوع يشكل ترتب الحكم لتعلقه على المجموع والمجموع ارتفع بعض اجزائه فالموصوف
غير محصل حتى يجري كما لو قطع مجموعها على انه كما يمكن في عدم الوقوع مثل ما بينا الوجه على التقدير الآخر يبقى ههنا وجه آخر لاجماله وهو
باعتبار السارق والسارقة حيث ان ظاهره لا يدل على المراد وقد اختلفوا في اجماله وعدمه على اقوال وقد تقدم الكلام فيها مع تحقيق
الحق فيها وبيانه وبيان سائر الاقوال وما عليها **السابع** اذا امكن حمل ما ورد في كلام الشارع على ما يفيد معنيين او معنى واحدا فهل يقدم
الاول كما اختاره العلامة والآمدي بل الاكثر كما قيل او يكون مجملا كما اختاره الغزالي والحاجبي والعضدي والعيث وحجة الجامع
ان كان احد المعنيين للمعنى الواحد فيبنى بالاضافة اليه ويتوقف في الآخر وان كان غيره فيحمل وقيل الحق في المجاز نقول لا يخلو
اما ان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين او حقيقة ومجازا او لا نعلم ما لنا فيهما وعلى الاول اما ان يكون المعنى الواحد احد المعنيين او لا
وعلى الاول اما ان يكون معينا مطلقا او لا ولو عند المخاطب كالعهد الذهني وعلى الثاني اما ان يكون المجازان متساويين او مختلفين
قربا او شهرة او تبادرا لا اشكال في اول اقسام الاول بالنظر الى المشترك لتعين الارادة ولو في ضمن المعنيين لكونه متيقن الارادة بل لا يعقل خلافه

في بيان انه لو امكن حمل كلام الشارع على ما يفيد معنيين او معنى واحدا فهل يحمل على الاول او الثاني او يكون مجملا

الا انه لا ينافي الاجمال كما هو ظاهر وانما الاشكال في الظاهر واما هو من اول اقسام الاول وسائر اقسامه وكذا الاشكال في الثاني من اقسام الثاني
لتعينها بالترجيح وكذا في الثالث لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة فيبقى الفرد الاخير من اول اقسام الاول وسائر اقسام المجاز ان المسلّما
مما لا نعلم ما لنا في الحقيقة والمجاز فعلى تقدير عدم تعيين المعنى الواحد بقدر المفيد لتعيينه هنا عدا على الامر ترجيحا للبيان على
الاجمال بالغلبة وبعد الفايدة على التقدير الاخر وليس فيه اثبات للغة بالترجيح بل تقديم احد المعنيين على الاخر بمرجح وهو ظاهر ولو
قيل يمكن ان يحمل على المعنى الواحد فيكون اولى من حمله على تمام الغلبة لارادة المعنى الواحد من الالفاظ قلنا ذلك مخالف لاتفاقهم لو كان
معينا وبه يشعر في النهاية والاحكام فكيف على تقدير عدمه مع ان مقتضى ما ذكره وانما الغلبة فيما كان له معنى واحد لا في مثل ما كان بعده
ولو كان دائرا بين الحد لو لغوي شابيا وكانا معينين فالظاهر الاجمال للاشتراك مع عدم فهم التعيين عرفا على انه يكفينا الشك ويتم ما للاجمال
مطلقا وهو تردده بين المعنيين من غير ترجيح هذا كله مع قطع النظر عن خصوصيات موارده وبعده مورد البيان او ما يقتضي الحكمة فيه الاجمال
الخبر ذلك والا فربما يقتضي ذلك تقديم المعنى الواحد ولو كان مجازا كما في تقديم العموم في النكرة المثبتة عند وجوده مورد البيان ولما انا
لم نعلم ما لنا المجمل لظهور كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر كان مراد الاصل في الاستعمال الحقيقة نعم ان تردد بين الاشتراك المعنوي و
اللفظي والحقيقة والمجاز يحكم بالاول لما مر ربما يكون مبينا ومنهم من جعل وقع فاحد من اثنين اقرب من وقع واحد معين وغير معين
لا يخفى على ان هذا المشهور ولا بعد السيد ومن يقول بمقالته تحكم حكم المشترك لا لحاقه به عندهم لكن الذي يبني من العلامة حمل على الكل
خصوص المشترك ومن الامدي فلا يعلم حاله والحكم بالاجمال في الاول والحق ما يحسب الحكم واما الموضوع فالظاهر ما في النهاية من ترك

بحث القول بالاجمال

للبيان مطلقا كونه لا اجمال له لان الاصل الا ما خرج بالدليل وان الكلام ما وضع للافادة خصوصا كلام الشارع ظاهره انه ما يفيد معنيين
اكثر في الفايدة فيجب اعتقاد ظهور اللفظ فيه كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد فانه يتعين حمله على ما يفيد لحجة بعض الاول والثاني الاشتراك
من اسباب الاجمال الكثرة الفايدة في احد المعنيين لا يقتضي التعيين عرفا ولو اقتضت لا تقتضي تقديم المعنيين مطلقا بل ربما تقتضي تقديم
المعنى الواحد لو اشتمل عليها وعليه فيه شيء وعن الثاني ان الافادة موجودة فان المفهوم من المشترك كل المعاني وهذا فايدة الوضع
فيه وفي مثله واما الكشف عن المراد فيه فانما يتوقف على القرينة والحق من هنا عدم تحقق شيء يقتضيه لا كثرة الفايدة وهي مما لم يظهر
مراعاته مطلقا وهنا عرفا ولا تقتضيه كون وضع اللغة للافادة لكونه اعم وبه يتبين ان قياس ما يفيد معنى على ما لا يفيد قياس مع الفارق
مع ان التعيين هناك لشهادة حال الحكم لا الوضع ولذا لو لم يقتضها البيان او اقتضى خلافه لا يمكن حمله على ما يفيد ولو اقتضيها الا
البيان يتعين حمله على ما يفيد ولا لزم اللغو والعبث وما لا يقتضيهما له ولذا فرق الغزالي بينه وبين ما كان فيه بالاجمال الحال البيان
ومنه اذا تردد الحرف بين كونها زائدة او لا ثم افادة اللفظ للمعنيين بعم ما افاده بالاطلاق ولو بدلا او العموم لشمول ما لهما ومن
توهم ان القول بالاشتراك بين التوقيت والشرطيه والمفرد المحلى باللام الموارد في بيان الاحكام الشرعية عين على القول بالاشتراك

في بيان حكم ما تردد في كلام الشارع لمحمل شرعي او لغوي

بين الاستغراق والطبيعة وعدم تعلق الاحكام بالطبايع مع عدم ظهور العهد الخارجي وعدمها الذات بحيث يراد به الفرس تارة والفرس
والحمار اخرى الثامن اذا ورد في كلام الشارع ما تردد بين ان يكون له محمل شرعي ولغوي اختلفوا في حمله على الاول والاجمال على قولين ثانيهما
للغزالي وحاد انما للمعظم ومنهم الغزالي والعلامه والبهائي والكاظمي والسلطان والتفتازاني والحاجبي والعضدي وهو ظاهر التفتازاني والباغنوي
ومنهم من جعل القول فيه اربعا وهو وهم نشأ من الخلط بين الحكم والموضوع مع ظهور افرادهما فان الكلام مرة يتردد بين ان يكون اللفظ
اللفظ الوارد في الخطاب موضوعا لغويا او شرعيا وقد سبق ان فيه قولا اربعة واخرى يتردد بين ان يكون الحكم المستفاد منه شرعيا او لغويا
وفيه قولان وكيف كان المعتمد منهما الاول فان المفهوم عرفا من كل طايفة اذا صدر منهم حكم ان يكون مما يتعلق بمطالبهم ومقاصدهم واغراضهم
الى ان يثبت خلافه فان الصادر من اللغوي حكم يسبق الى الذهن ان مقصوده بيان حكم يتعلق بمنصبه فلما كان الغرض من بعثة الشارع
بيان الاحكام الشرعية يتعين حمل كلامه فيما يحتملها وغيرها عليه وايضا لما كان الشارع في كلامه الشايع منه بحيث صار معهودا منه ذلك
يتعين حمله عليه لعهدية ذلك وسبقه للفهم منه ولو تعارض حمل اللفظ على الحكم الشرعي مخالف للنفي الاصلي على الحمل على الموضوع
الاصلي فلا يمكن ما هو في النفي الاصلي ومع ذلك يترجح النفي الاصلي بالظاهر وقد عرفت ان الظهور لا انه حمله على اللغوي يفيد التاكيد بتعريف
ما هو معروف لنا وحمله على الحكم الشرعي بخلافه يفيد التاسيس ويفيد ما ليس معروفا لنا ولا شك ان التاسيس اكثر فائدة لا العكس
بان يكون الحكم الشرعي قبل ذلك واللغوي يكون مجهولا منه بان علم العلم بالحكم الشرعي وعدمه او بالحكم اللغوي وعدمه لا يوثق في
المختار واستدل بان الواضع انما قصد بوضع محل اللفظ انا سمع منه ادمى يتكلم على العرف على ما وضع له والتقدير ان للفظ هنا
له عرف شرعي فيجب حمل كلامه عليه تحصيلا للغرض من الوضع كما يحمل اللفظ العرفي على المتعارف لا على الوضع اللغوي وهو كما ترى وللقول
الاخر ان الاحتمال اللفظ لها فضاد لا قرينة على التعيين كان مجملا او دلالة بان المعين موجود وهو ما مر ويتم بين انه لو تردد الحكم بين الشرعي
وغيره تقدم الاول مطلقا سواء كان موافقا للاصل او مخالفا له وسواء كان غيره لغويا او عقليا او غيرهما مثلا فالذي تقدم له ما قدم مرة
يرده ما تقدم بل ولو تردد بينه وبين الوضع الشرعي بان يكون اللفظ موضوعا شرعا لكذا او مما يتفرع عليه نحو فاكان غاية عامة
الحرم فهو حرم والطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة والمؤمن وحده جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه التاسع حكم البعد

في بيان النبوي في الرقة ربع العشر مجمل ام لا

والعلما كافة عن قوم باجمال النبوي في الوقت ربع العشر والشيخ وعلمه وللاولى ان المفرد المحلى باللام لا يفيد في كل موضع الاستغراق وانما
كان الامر على ذلك فقوله صلى الله انما هو اشارة الى الجنس الذي يجب فيه الزكوة وليس فيه بيان للمقادير فيمكن ان يكون الخبر الا في مبينا
لا مخصصا ويرد عليه ان عدم ارادة الاستغراق من المفرد المحلى باللام الاستغراق ولذا كان مسلما الا انه ظهور في الجنس يدفع الاجمال فانه مقتضا
ح بثبوت ربع العشر في الورق قليله وكثيره فان الجنس لا ينفك عن الفرد في ربع العشر لا ينفك عنه ولا الى انفكاك الطبيعة عن الفرد الا انه عرض
باعتبار الطبيعة عن الفرد الا انه عرض فلو كان فيه لم يكن فيه ربع العشر لما كان ربع العشر في طبيعة الورق وجنسه فلا اجمال فيكون

جز لا وافي ونحوه مخصصا ومقيدا فاذن لا اظهر هو القول الثاني واستدل له بان ظاهره يقتضي منع الحشر في الجنس كله فلا معنى للوقف
في ذلك فلو لا خبر الاوافي لكان يجب حمله على ظاهره وهو حق ان اراد ما ذكرناه ولا يرد عليه منع ظهور المفرد المحلى باللام في الاستغراق
نعم لو سلمنا تعلق الاحكام بالطبايع لتعين حمله على العموم بدليل الحكمة الا ان ذلك يتم فيما ورد في بيان حكم الطبيعة لا في بيان حكم آخر
فان الدلالة على هذا بالخارج وهو شهادة حال المتكلم فاذا انتفى انتفى بخلاف ما لو جعلناه مقتضى اللغة فانه لا يفرق الا ان يكون
وروده في بيان حكم آخر صارفا كما يلي مر ذلك لمن قال بعدم العموم في مقام المدح نظرا الى الاجمال ويكون مخصصا مع ذلك فرق بينه وبين الا
ستغراق اللغوي **العاشر** اذا ورد العام مورد المدح او الذم لا يوجب الاجمال ولا يصير مخصصا حتى يصير مجملا لوجود المقتضي وهو الوضع للعموم
وفقد المانع فانه ليس الا وروده موردها ذكرناه وهو غير مناف لعدم المنافاة بين الارادتين وقد قال بعض انه يصرف عن الظاهر بتوقف
عليه دلالة فالاصل في الاستعمال الحقيقة مع ظهور امكان جمعهما بل العموم على تقدير صدقها ابلغ كما لا يخفى والمدح والذم يؤكدان العموم
والتحريم ولو قيل هنا الاجمال في الاجمال قلنا ما فيه فانه على تقدير الاجمال لا ينفع لعدم فائدة تعتد بها معنا فانه يحال المتكلم حلا لما
نعم الشاملة في غير الخبر ففيه عن آخر ولم ورده موردها تقدم وجوابه ما مر ومن فروعها قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم
وقوله والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم والذين يكنزون الذهب والفضة والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وغير ذلك **الحادي عشر** قال الشيخ وعنا وعليه كلام الذريعة والنهاية وغيرها والمنية ذهب قوم الى ان قول القائل
اعط فلانا دراهم مجمل لانه يمكن ان يراد به اكثر من ثلثة واحتجوا بانه ان قصد عدم حصر هذه اللفظة على ثلثة فهو كما قالوا وان كل
جمع وان قصد منع حمله على الثلثة اذا ورد مطلقا بل يقف فيه ثلثة كما يقف في غيرها فهو خطأ لان هذا اللفظ يدل على الثلثة قطعا من غير
اشعار بالزيادة وعدمها فلا يكون مجملا فيهما اما نظرا الى الاول فلان الاحتمال الزيادة لا يقتضي الاجمال فان المراد به ان كان مجرد الاحتمال
ظاهر ولا جاد من قال سبيل هذا القائل كسبيل من قال ان لفظ الخاص محتمل المجاز ان يراد به العام وان كان الاحتمال المساوي فباطل
فان اللفظ الدال على اسباب التعريف والتنكير ظاهر في التكثير فيكون حقيقة في المراد لا منشئ مجازا لجمع ومرتبة من مراتبه كالنكرة المنكر
بالنسبة الى افراد الجنس فكما لو قيل ائتني بدرهم يصدق على كل درهم فكذلك يصدق على كل دراهم انه دراهم فالامر بها يقتضي التخيير بالنظر
الى الافراد والمراتب فلا اجمال نعم اذا اعطى ثلثة دراهم لا يجوز ان يعطى بعده شيئا لانقطاع الطلب كما انه لو اتى بدرهم لا يجوز ان
ياتي بدرهم آخر بخلاف ما لو اعطى اولا اربعة او خمسة او ستة وهكذا تحقق الامتثال به ويكون كل مصداقا للمامور به فيبان مطلقا لا
اجمال كما انه ظهور عدمه وتخييره في الاتيان باي فرد من افراد الجمع واما في الثاني فلانه يظهر منه انه يقف في غير الثلثة ولا وقف له فان الجمع
المنكر يدل على مرتبة منتشرة من مراتب الجمع وتعلق الحكم بها يقتضي التخيير في اختيار اية مرتبة اراد فلم يدل على الثلثة قطعا من غير اشعار بالزيادة
وعدمها بل يدل على اصل المراتب ومنها الثلثة لا على خصوصها وبعد ما لا نعقل عنه وتفصيل ما يقصد من الاقسام باعتبار تعلقها

في بيان ان ورود العام مورد المدح او الذم لا يوجب التخصيص والاجمال م

في بيان ان تعليق الحكم بالجمع المنكر نحو اعط فلانا دراهم لا يوجب الاجمال م

في بيان حكم ما ورد في كلام الحكيم لفظ مشترك من غير قرينة ا

تعلق الحكم بطلب ما مر في اشارة ان الجمع المنكر لا يفيد العموم **الثاني عشر** اذا ورد لفظ مشترك في كلام الشارع من غير قرينة فيحمل
على الاصح وهو لا يخلو اما ان يكون لاثبات نفس الحكم سواء كان وضعيا او شرعيا كالامر والنهي على القول بالاشتراك بين الوجوب
والندب والحرمة والكراهة واذا لو قيل بكونه مشتركا بين الظرفية والشرطية او يكون متعلقا للحكم وح ايضا اما ان يكون
الحكم شرعيا او وضعيا فعلى التقدير الاول لا يخلو اما ان يتردد الامر بينها الى ابد والناقص كالوجوب والاستحباب والحرمة
والكراهة او الشرطية والسببية او بين الثبوت والعدم كالسببية وعدمها كما لو قيل بكونه الامر حقيقة في الاباحة
والتهديد وعليهما يدفع ما شك في ثبوته بالاصول فعلى الاول فالمدفوع الى ابد وعلى الثاني اصل الحكم وعلى التقدير الاخير كان
متعلقا للامر فاستصحاب الاشتغال ولزوم تحصيل البراءة في مثله يقتضي الاتيان بهما وفي حكم الاستحباب والشرطية ونحوهما لو كان
متعلقا للنهي فلا يتم الا شهادة الاتيان كما في حكم الكراهة والمانعية ولذا كان اباحة لا يفيد الا اباحة احدهما وغير لو كان مستثنى من الحرمة
مثلا وفي حكمها اذا وردت الجملة الخبرية نعم ان تردد بين الى ابد والناقص كما لو قيل بكون المفرد المعرف باللام مشتركا بين الاستغراق
وللعهد الذهني او بينهما وبين غيرها ويبقى على المشترك تعين ارادة الاولى كما هو ظاهر ومما مر يتضح المسائل الاحكام **المطلب الثاني**
في المبين وما يتعلق به **اشارة** البيان مصدر بان مثلا فان اللغوي حيث جعله اسم مصدر والطلق والفيروزي حيث جعله اسم مصدر
من التبيين ويرد ما يتضح تلك من تحويل اللغويين بالاول مع كون ظاهرهم الحصر فيه كغيرهم في غيره بل لم يذكر منهم من قال بالاخير ويرد
ما بين من بعض الاصوليين من كونه مصدر البين والفيروزابادي عد تعلمه لازما ومتعديا وهو منحصر بالاول وهو ظاهر الجوهري
ولكن المثبت مقدم على النافي وبحسب الاصطلاح قال العضدي يطلق على فعل المبين وما حصل به التبيين وهو الدليل ومتعلقه ومحله
وهو المدلول قال الاول بالنظر الى المعاني الثلثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر الى الاول هو الاخراج من حيز الاشكال الى
حيز التجلي والوضوح وقال القاضي بالنظر الى الثاني انه هو الدليل وقال البصري بالنظر الى الثالث هو العلم عن الدليل واورد على
الاول بان اخراج الشيء من حيز الاشكال دل على لفظ الحيز في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز وان الوضوح هو التجلي بعينه فيكون
مكررا وفي كل شيء وامكن دفع بعضها اما في الحد فلكونه اخفى من الحدود ولا يجاد من قال هو اشكل منه واما في الاعتراض الاول فلانه
المبين اما اسم فاعل او مفعول فعلى الاول هو المخرج بالكسر وعلى الثاني المخرج بالفتح لا الاخراج فانه فعل المبين وهو ظاهر واما في الجزا
لاول من الاعتراض الثاني فظاهر النهاية بالمنع من كونه بيانا قال فلانه يقال له مبين اما انه بيان فلا لكن يرد عليه ان الاخراج لا يصدق
على المبين فانه فعل الفاعل فكيف يصدق على المبين فانه فعل الفاعل فكيف يصدق على المبين ومع الاغماض عنه نقول يصدق المبين
يلزم صدق البيان لظهور توقف صدق المشتق على صدق المبدا مع انه اصطلاحي صحيح الشيخ والغزالي وظاهر الباغنوي وغيره
ثبوته فلا ينفع تغييره مع ان المثبت مقدم ولما القول بعموم الحد له فخلاف الظاهر فانه لا يتم الا ان يكون نظرا الى ما يتوقف للخفاء ضيق في

في تعريف البيان لغة ومعنى

الركن وهو ليس مدلولا حقيقيا للاول بان بطلان العموم ولما الاخير فيدفع اولا بانا نكون نحو امع القرينة وهي كونه كلاما
في اللفظ والثاني بان زيادة الوضوح ولا نعيد مثله مكي او على الحد الثاني بان اطلاق البيان على ما حصل به التبيين معروف
ولكن الظاهر منه هو الكلام المبين واما اطلاقه على الدليل فالظاهر انه ليس من مصطلح الاصولي بل من معناه اللغوي وهو
لظهوره ان بالدليل يظهر المدعى ويرد ان ما حصل به التبيين اعم من الكلام لشموله للفعل ايضا كما ياتي فلا وجه لتخصيصه بالكلام
وان المراد بالدليل ما حصل به التبيين لا ان الدليل وهو المبين سواء كان كلاما او غيره فلا اشكال وان النزاع في الامر الاصطلاحي
وتلك من محققي الاصوليين ما ينبغي وضح ومظهر بالتحقيق بل في العده نسبه الى اكثر المتكلمين والفقهاء وفي النهاية الى الغزالي
واكثر المعتزلة كابي الحسين والغزالي عدها زيا الى اللغة والى المشهور بين اهل العلم فلا وجه للانكار على ان الدليل عندهم هو
الكلام ونحوه مما يعم البيان بمعنى ما حصل به التبيين لا ان الدليل بيان من هذه الحيثية والقرينة عليه من كلامهم ظاهره وعلى الثالث
بان الكلام على متعلق التبيين وهو المدلول ليس بمعروف فكان فالظاهر منه هو معنى كلام المبين الحاصل عن الدليل الا ان المراد لو كان
بمعنى العلم فانه يريد به العلم بمعنى الكلام المبين الحاصل عن الدليل اي ذلك الكلام فهو من المعنى الاصطلاحي ولذا يريد به العلم الحاصل من الدليل
بالمدعى فهو من المعنى اللغوي والظاهر من تفسيره بالدليل على العلم الحاصل منه هو ان يكون من المعنى اللغوي ولا فلابد فيه من بيان و
توضيح الا ان يجعل تعريفا لفظيا فاعرف وعليه ان البيان ليس مخصوصا بالكلام بل يعمه وغيره مما ياتي وما ذكره من ان اطلاق البيان على الدليل
غير معروف وان كان محققا لكن من كلامهم ان المدلول فيه ليس على ظاهره حيث جعل معناه التخييل بدليل العلم ولم يتكلم عليه فالمراد منه العلم والله
قال العلامة في البيان انه كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعلوم وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل مرشد الى المطلوب
الذي هو علم او ظن حاصل عن الدليل لا جرم امكن تفسير البيان بهذه المتعلقات الثلاث التي هي التعريف والدليل والمطلوب الحاصل منه ولاطلاق البيان
عليه عن تقدم معروف الا انه يرد عليه انه على هذا لا وجه لاختصاصه به بل ينبغي ان يضيف عليه الظن على انه لا يجيء هنا الاصطلاح لعدم
الفائدة فيه فانه انما يحتاج الاصولي الى التعبير عنه بالبيان بصدق من دون حصول العلم كانما نصب الله على الحكم امارة او دليلا لم يعلمه
ولا يصدق مع حصوله كما لو علم او ظن فانه لا يصدق عليه البيان ولا يلزم التناقض بان يقال ثبت الله ذلك الشيء وعلمه ولم نتبينه ومنه يعرف
ما في كلام الغزالي من انه لا يحجر في اطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه المذكورات وكيف كان فالظاهر ان المعاني المعهودة لها كان ثالثها ما لم
الاطلاق البيان عليه واحدة كغيره من ان معنى ظهر او اظهر بنيل او انفصل وهو بعيد جدا وكيف كان فمن تمام الكلام في عبارة فلا معنى للاطالة فيه
واما المبين فنقيض المجمل فهو ما اتضح دلالته ثم المبين عندهم اما مبين بنفسه او بغيره ويسمى ذلك الغير مبينا لكن في تسمية الاول مبينا شيء
بدفع ومنهم من قسمه الى قول وفعل والقول الى مفرد ومركب وكل منهما الى ما يكون من الله ومن رسوله ومثل المبين بنفسه بقوله
تعالى والله بكل شيء عليم فانه افاد لشموله علمه تعالى لجميع الاشياء بنفسه اللغة لا يدنى فاج وتامل بعضهم فيه نظرا الى ان العام ظاهر في

في بيان اقسام المبين

الشمول وليس بنص وان صار نصا بضميمة الخارج لكنه ليس بمقتضى اللغة وليس بالوجه لعدم انحصار المبين في النص بل يعمه
والظاهر قال في التمهيد المبين ما اتضح المراد منه نصا او ظهورا او هو معطى غيره والمبين بغيره بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه قبل
البيان مجمل وهو يتم على الصحيح والاعم معا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلكون الصلوة مقيدة قطعا ومثله كل عام
ومطلق مخصص ومقيد بمبين منفصل وربما علل اجماله بانه قبل البيان مجمل لا يعرف المراد منه وبين بقوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه
كان بعد ذلك مبينا ويشكل بان ذلك يقتضي صدق الاجمال باعتبار عدم العلم بالوضع مع كون الموضوع له بينا بنفسه وهو كما
ترى الا ان يرجع الى ما ذكرناه هذا وفي الحزم يكون بيانه بالقول شيء لا يخفى واما المبين فينقسم كالمبين على ما هو الحق فيهما بانقسام
الادلة الشرعية ووجهه ظاهر ولذا ينقسم الى الخبر الواحد وغيره لعموم الادلة الا من يمنعها الى ما في العدة من ان من قال من اصحابنا
انه لا يجوز العمل بالخبر الواحد الا اذا كان معلوما ينبغي ان يقول لا يقع به البيان اصلا وهذا اصلا فيما عليه الطائفة وفي الملازمة منع
منع بين ووجهه مما ياتي ومنه يتبين صحة تقسيمه الى ما لا يكون دليلا كالخبر الواحد الغير الصحيح عند من يقول بعدم حجيته في الاحكام
نظرا الى اختلاف المقامين فانه في المقام سيعرف رجوعه الى القرينة على ارادة المتكلم شيئا من اللفظ دون ما هنالك فتبصر وكيف كان
لا يعم القياس لعدم افادته الظن والظهور او لقيام الدليل على بطلانه ونمام ينفع وجه لا اختلاف تسمية المبين والمبين ولتمام الكلام محل اخر
ياتي فما في المعالم من تقسيم المبين بالكسر الى القول مفردا او مركبا والى الفعل ونحوه ليس مما ينبغي ثم ما مر بان انسام البيان بمعنى البيان
وقد قسمه الاكثر بالقول مفردا او مركبا من الله ومن الرسول وبالخلاف الاتي كما عن النبي في الوضوء والصلوة والحج وبالكتابة كما
الرسول يكتب الاحكام لعماله وعلمه الكتابة في اللوح المحفوظ للملائكة من الله وبالاشارة كما عن النبي قال الشهر هكذا وهكذا
وهكذا باصابعه العشرة ثم اعاد وقبض ابهمه في الثالثة وهذا لا يصح على الله لما هو ظاهر وبالترك وهو ينفي الوجوب والشرطية
وله صور منها ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة ويمضي في صلوته فيعلم ان التشهد ليس بواجب لاستحالة ان يترك الواجب
او يقنت تارة في صلوة ويترك فيها اخرى او يجلس بعد الركعة الاولى قبل القيام تارة ويتركه اخرى ومنها ان يسكت عن حكم الحادثة فيعلم
انه ليس فيها حكم شرعي وهو يتم اذا كان وقت الحاجة ومنها ان يكون الخطاب شاملا له ولامته فيتركه فيدل على انه مخصوص في حقه
ومنها ان يترك بعد فعله اياه فيعلم انه قد نسخ عنه ولما في حق امته فان قلنا بان حكمهم حكمه فيكون منسوخا مطلقا والا فلا ومنهم من
قسمه بالاعتبار الاول واسقط الاخير والاخرى ما ذكرنا المقام ومنها بان ذلك الفعل بين الفعل والقول كالقول بينهما بل يمكن انه سبق
كل منهما نفسه وغيره مما مر ثم هل الكل حجة لا اشكال فيه اذا افاد العلم بل مقطوع به لرجوعه الى القرينة على المراد ويلزم من عدم حجيته
عدم العصمة فيما بينا في ملازمة العصمة كالترك بل ولو افاد الظن اذا كان نحوه لاجماع او به بشرط ثلاثة اصلا عما ياتي من عموم ما دل على
حجيته واما في غيره فالتقوى فان افادة الظن فيه اقوى من افادة القول له على ان البيان اما قرينة للصرف والتعيين او التعيين

في بيان ما يكون حجة من اقسام المبين

خاصة والظن كان في القراين بالاتفاق ويقتضيه العرف والعادة فلا يحتاج الى كونه اقوى بل يكفي تساويه مع القول في افادة الظن والظهور

معنا فان الخطاب يصير بذلك ظاهرا فيما افاده فيشمله ما دل على حجية الظواهر وان الفعل يثبت نفس الاحكام فيصير بيانا بالفحوى

اذ الامر في الثاني اسهل من الاول قطعا ولذا اشتهر الخلاف فيه بالخصوص والعموم كاحتمال التعبد دون الثاني ولنه لو لم يكن بيانا

دليلا وهو منه لان مقتضى الكتاب واجماع الصحابة تحصيلا ونقلا وما رواه الله تعالى للنبي للناس ما نزل اليهم ولا ريب في صدق البيان

على الفعل ايضا مع ظهور اجماعهم عليه في غير ما اشرنا اليه من الخلاف من الفعل بل فيه فلذلك في الذريعة الاجماع الامة ونفي الخلاف

عند بين الفقهاء وزاد في العدة بامرهم وقال رجوع المسلمين باجمعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الصلوة والحج

والطهارة الى افعال النبي ص ويبينوا به للشي قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فلولا انهم ما علموا ان ذلك

يقع به البيان لم يجز الرجوع اليه وفي الغنية الاجماع حاصل على الرجوع الى فعل النبي ص في المناسك وغيرها وجعلهم ذلك بيانا لقوله

تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع وغيره ذلك ولا قائل بالفرق بين الفعل والقول فيما بين غيرهما غير الكفاية فضلا عما

لو وقع المثبت بالاجماعات المتقدمة المؤيدة بعدم المخالف تحصيلا ونقلا المقتضي للحجية عن ادلة التاسي والاتباع ولو قيل

البيان فيما وقع الاجماع عليه انما هو بالقول لا بالفعل وهو نحو قوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم قلنا القول المذكور

لا يدل على شيء من افعال الصلوة والحج وانما يدل على ان فعله ص بيان لهما ولا بد من حال هو سهو منه لا قال المانع ثم قوم حيث لم يجوزوا

ان يقع الفعل بيانا ولم ان الفعل يطول فيلزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز وجوابه ان القول ربما يطول فيكون الفعل

اقصر ومع ذلك يمكن ان يكون مصلحة في الطول لكونه اقوى في البيان ويمنع من لزوم تاخير البيان مثله ولو سلم فان اراد عن وقت

الحاجة ثم وهو ظاهر ومع ذلك هذا يصح على اصولنا لا على اصول الاشاعرة ولذا اراد غيره فيمنع عدم جوازه وياتي **تنبيهات الاول**

ان المعروف كون الفعل بيانا وجوها منها ان نعلم ذلك من قصده ومنها ان نعلم من قوله او اقواله ومنها العقل بان يذكر مجملا وقت

الحاجة ولم يظهر منه ما يصلح للبيان الا ما فعله وعن قوم انه يكفي ان يفعل عقيب قوله ص صلوا ما يمكن ان يكون بيانا له كان صلى

ركعتين وهو بط لكونه اعم وهل يكفي الظن او يعتبر العلم الاقوى الاول **المقام الثاني** يجوز عقلا وعرفا كون البيان اقوى سندا

ودلالة من المبين وكذا عكسه اذا كان البيان لتعيين احد الاحتمالين للمشترك فان المدار فيه على كشف المراد ولو بالظهور ويمكن

رفع حصوله بل وما سند الاحتمال المصلحة وعدم المانع منه عقلا وعرفا وكذا في الدلالة يجوز ايضا مع احتمالهما في دربات العلم

المقام واما في مراتب الظن فيجوز مع قوة الدلالة بحيث يصح منه صرف ظاهر المبين عرفا والا يلزم الترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح

ومثله الكلام في الوقوع في جميع الصور من غير ملازمة الا فيما كان البيان ظنيا سندا او المبين مقطوع الصدور وقد عرفت الجواز

فيه ايضا عندنا وعند الاكثر في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد ويحكي في العدة هنا الاجماع الطائفة على الجواز ومنهم من انكره فحصر

البيان

في بيان وقوع كون الفعل بيانا

في بيان كون جواز البيان اقوى من المبين وكذا عكسه

البيان في المعلوم في مثله وعن بعضهم الفرق بين ما يعم به البلوى فعلمه ويرده انه ان اتى ذلك لحصول الظن فلا ظن والا فيكفي لمساواة له

نعن بعضهم جواز كون البيان مساويا او ادنى وعن اخر جواز المساواة ويرده ما مر ولما في الحكم فهل يعتبر مساواته لما اختلفوا فيه

ايضا فمن الناس من قال ان بيان الواجب واجب والمردود بانه ان اريد ان بيانه على الرسول ص واجب وبيان غيره من المندوب للمباح

والمكروه ليس واجبا ولذا كان مجملا مبهما فان بيان المجمل على الرسول ص واجب مطلقا سواء تضمن فعل الواجب او غيره من الاحكام ولا

لزم التكليف بالمحال ويرد عليه ان التكليف بالمحال انما يلزم اذا لم يمكن الامتثال بالاجمال فما لو امكن بل ولو مع العسر سلمنا المباح ليس تكليفا

ضرورة بل المندوب والمكروه ايضا على الاقوى واعتذر بعض الاخير بان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب

الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما وبالمباح لا يفيد من بيانه تحصيلا

لغرض الافهام ويرد عليه انه خروج عما كان الكلام فيه كون جهة كلام القائل الى التكليف بوجوب اعتقاده على ما هو عليه من اباحة او ندب او كراهة

ومع ذلك نقول ان اراد من الفهم في الجملة فوجوه ولذا اراد مفصلا فلا نسلم اذا امكن الامتثال والانتهاء في المندوب والمكروه والحرام

الا ان يقع الكلام في غيره فيتجه ان يقع الخطاب على هذا يكون لغوا فيكون قبيحا من الحكيم فتلخص ان البيان في غيرها لا يمكن الامتثال الا به ولا

لزوم القبح في الطلب والتكليف بما لا يطاق فيما كان تكليفا واللغو في غيرهما بل في الجميع مضافا الى عموم قوله تعالى بلغ ما انزل اليك فحقه

نعم يجب بالفحوى لكن لم يلزم من ذلك مساواة حكم المبين والبيان بمعنى ما به التبيين كما هو ظاهر العنوان فان البيان للدلالة لا للدلول

فصح ان يقع لو كان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين لم يكن احدهما بيانا اذا كان دالا على صفة مدلول الاخر لا على مدلوله وتمامه

بيني عدم التقريب فيما لو كان فيلا يوجب الشارع شيئا حتى يجب ويقتضي الحكمة ايجابه والتكليف به حتى يجب بيانه والا فلا تكليف وهذا

بخلاف الندب والكراهة والاباحة ولا تكليف هناك مع انه لو تم لاختص بالواجب بناء على وجوب الاصلح للعباد على الله تعالى بل يعم فاذن

بان قوة القول الاخر وهو عدم وجوب المساواة نعم لو اراد ان الفعل اذا وقع بيانا يتبع المجمل في الوجوب كان متجها مطلقا وما قيل ان القائل

بان بيان الواجب واجب اراد ان المبين ان كان واجبا كان بيانه بيان صفة شيء واجب فيجب ولعله اراد ان الفعل اذا كان واجبا وتضمن

البيان صفاته وتفصيل احواله فهذه التفاصيل واجبة لانها صفات الواجب وكذلك المندوب يكون بيانا لاحواله واوصافه كذلك فيصح

توجيه فانما حمل عليه كلامه لا يمكن ان يستفاد منه كما هو ظاهر مع المنع من كون صفات الواجب واجبة والمندوب مندوبة الا على القول بالتبعية

المقدمة لذي المقدمة وليس الكلام فيه مع انك قد عرفت فساده **الثالث** اذا ورد قول وفعل يصلح كل منهما للبيان فلا يصح اما ان يتوافقا

او يتنافيا فان توافقا فاما ان نعلم تاريخهما او تاريخ احدهما او يجهل مطلقا او تقدم احدهما على الاخر وعلى الاول اما ان يكون المتقدم والمتاخر

او المعية وعلى الثاني اما ان يكون بين الاجزاء والمعية ايضا او يتقدم بعضها على بعض ويختلف فعلى تقدير ظهور المتقدم والمتاخر يكون

المقدم بيانا والمؤخر تاكيدا سواء كان دون الاول في الدلالة او اعلى وسواء كان المتقدم فعلا او قولا فان بالاول حصل البيان ولو كان فعلا

في بيان حكم ما اذا ورد قول وفعل يصلح كل منهما للبيان

واقوى ضرورة فلا يحتاج فيه الى الثاني وعلى انما يقربه الاول ويؤكده وعلى انما يقوى الوضوح فيكون الثاني تاكيدا لا بيانا ولا يلزم تحصيل الحاصل
حلا الثاني للعدد فيجعل البيان القول سواء تقدم او تاخر معللا بانه انما تلتجئ الى الفعل فيجعله بيانا للمجمل عند الضرورة ولعدم وجود البيان
بالقول فلا حاجة الى الثاني لانه يحصل الفعل فيه ما ذكره معاذ من عنده ومع ذلك يقول كل البيان وصف للمتقدم منهما يحصل فيها على تقدير
صلاحية كل منهما له فلا حاجة لما الثاني الا انه يحصل به زيادة الايضاح والكشف فيكون تاكيدا للاول والغنية فصح كل واحد منهما بانه
بيان وفيه ان حصول البيان بالمتاخر ظاهر ايضا لحصوله قبله فلا يصدق على الثاني وكانه تسامح والنهاية ولا احكام فحصل التاكيد
بما لا يكون الثاني اقوى في الدلالة معللا باستحالة تاكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة وفيه منع الاستحالة بان لكل يتقرر
يقوى البيان ويتضح وهو المقصود من التاكيد هنا بوجه لم يكن للمفاد فيحصل التاكيد ولذا كان الثاني اضعف ولا منع منه لا عقلا
ولا لغة ولا عرفا ولا شرعا بل ليس مما ثبت في مثل الشيوع فيحتمل انه وبما قيل التاكيد يحصل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضا ما من
احدهما وان كان اقوى من الاخر وهو وان كان حسنا يدفع به الاستحالة الا انه لا ينطبق على كلامهم حيث جعلوا الثاني تاكيدا على تقدير
المعية يكون كلاهما بيانا مطلقا لاستناده اليهما جميعا ويكون من باب اجتماع المعرفات نعم على تقدير تقدم احدهما وجوبا او ابتداء يستند[في]
ذلك الجزء اليه وذلك لا ينافي جعل بيانا الجميع مستندا اليهما اشتمل على الجزء فعلا كان او قولا على تقدير الجهل مطلقا يتساوى
فيهما مطلقا احتمال البيانية والتاكيد على المختار خلافا للحكام وغيره حيث وافقنا معللين بانه لا يمكن تقدم الاقوى فيعلو الاضعف
والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف وعقيبه لو كان الثاني غير مفيد البتة اما للبيان فلوقوعه بالاول واما للتاكيد فلامتناعه بالادون
وفيهما ما عرفته وللحق تقدم وجوابه يظهر مما نعم ينبغي ان يما نعم احتمال المعية مع ان الاصل في مثل[ذلك] كما قلنا يظهر وما لا يمهد العدم وتقع مثله
ويقدم الظاهر عليه وانما المدارك في مثله على الظهور ولذا تراهم غير مختلفين هنا بل متفقين وعدم احتمالهما وهما ربما نحكم بجهل التقدم
والتاخر خاصة وان تنافيا كما مثلوا لهما بالنبوي من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما حوى انه قرن وطاف طوافين و[سعى]
سعيين فان علم تقدم احدهما فالبيان له فان كان القول المثال متقدما يكون الطواف الثاني واجبا بالفعل لعدم المنافاة فان المفروض
امكان حصول البيان بكل منهما فيصح ان يكون ورودهما قبل وقت الحاجة وتاخر البيان عن وقت الخطاب جائز كما ياتي فالتاكيد لا معا[رض]
له الا ان يبقى مفهوم العدد والقيد يتعارضان فياتي فيه ما ياتي من الاحتمالات فيتعين حمل الزائد فيه على الزائد على الندب وان كا[ن]
بالعكس يجب ان يكون الفعل فيحصر والقول فيه تقاصر ولا يلزم امانة الواجب عليه او النسخ فلا وللتخصيص ولعل منه الثالث بل[هو]
لا يصح على الاقوى والثاني يخالف فيتعين الاول الا ان يقع حمل الفعل على الاستحباب ولكنه يستلزم التخصيص ايضا لا فرضه
مع الامر وهو نادر بخلاف انه يحمل الفعل على الندب فانه اشيع حيث يحمل لو تعين فضلا في ترجيح احدهما على الاخر يمكن الحكم باستحبابه لنا محجب[ي]
الاحتمال من باب التسامح ولا فرق هنا بين المقدم والمتقدم والمؤخر الا ان احتمال النسخ يجري في المتاخر اتفاقا بل مطلقا على ما هو[الا]قوى

كان ولو جهل تاريخهما تعين استحباب الزائد ايضا في المثال لعدم خلوه عما مر فقد قيل يمكن ان يقال ان ما ذكره من المثال غير مطابق
اذ قبل القول واردا على مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتداء وفعله لا ينافي قوله الا بتقدير ان يقول فليطف لهما طوافا واحدا
لا ازيد او يحصر وقت التكليف بالخطاب لئلا يتاخر البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة وعدم حضور وقت العمل
بعد ورود القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة في العبادة
نسخ يرد عليه انه لو اشتمل القول على الزيادة لا يفترق في اصل الدلالة وان اختلفت نصا وظهورا فان مفهوم العدد[القيد]
يفيد ما استفاد مما زاد عليه كما ان مقصود القوم من التنافي في الظاهر حاصل بما سمعت ولذا عبر الاحكام بكونهما متنافيين
وغيرهم متنافيين ولو فرض التاخر عن وقت الحاجة في احدهما خرج المبين عما نحن بصدده فان المفروض صلاحية كل للبيان
وما ذكره من ان المثال ليس واردا على مجمل يكفي فرضه على انه بيان لنحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت واتموا الحج والعمرة في[لله]
واما ما ذكره من ان ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد الذي يرده ان ورود كل منهما في بيان شيء واحد كما هو المفروض مع
اختلافهما يجعلهما متعارضين فليس من باب زيادة عبادة على عبادة خلافا لبعضهم كالمحقق حيث جعل القول بيانا على تقدير الجهل
دون الفعل معللا بانه تاكيد دون الفعل لانه يدل بنفسه وليس كذلك الفعل ويرد عليه ان التاكيد يحصل مطلقا ولو توقف
العلم بكونه بيانا بامر خارج مع فرض وجوده وهو ظاهر ولاخر فجعل القول بيانا مطلقا كالفخري لانه بيان في نفسه والفعل لا يدل
حتى يعرف ذلك بالمواضعة او نحوها فان لم يعقل ذلك لم يثبت كون الفعل بيانا ويرد عليه انه خلاف المفروض فان المفروض صلاحيتهما
للبيان ولا يختلف بسبب كون احدهما بيانا بنفسه ولا يتوقف على امر خارج مع فرض وجوده ولثالث فجعل القول بيانا والفعل
له ندبا او وجوبا من غير فرق بين تقدم القول وتاخره كالحاجبي والعضدي ولرابع فجعل جعل مع الطول فالثاني غير واجب
لو كان القول متقدما وبعده الطوافان كان تاكيدا له والطول فالثاني واجبا في حقه لو كان الفعل متقدما وحمل قوله على بيان وجوب
الاول في حقه امته دونه ولخامس فجعل المتقدم بيانا فان كان القول فالطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا
وللجميع ولوية الجمع من النسخ الا انه يرد الجميع ما مر ولو جهل تاريخهما فحكمهم حكم ما جهل تاريخهما لما مر في المتنافيين ثم مما مر يتبين
عدم الفرق بين ما مر فيما لو كان الفعل ابتداء والقول انقص واما لو كانا متباينين فلم يمر فيهما الرجوع الى المرجحات الرابع ما فعله النبي[صلى الله عليه وآله]
في مقام البيان فاما ان يعلم مدخليته فيه او يعلم عدمها او لا يعلم يعلم اما اذن يظن احدهما او يشك لا اشكال في الاولين فانه لا ريب في
وجوب اتباع العلم وما لم يعلم فان ظن فالظاهر وجوب اتباعه لما مر في اوايل المبحث ومنه ما لو تلبس به في اثنائه بشهادة العرف وما
ما كان متلبسا قبله كالستر في الصلوة او الطهارة لصلوة الميت التي بها قبلها للصلوة اليومية او لا مرافى فالظاهر عدم المدخلية
واما الشك ومثله ما لو اشتمل المجمل على واجب ومندوب وتردد شيء ما فعله بينهما كالسورة والقنوت في الصلوة فمنهم من اعتمد

في بيان حكم ما لو فعل النبي في مقام البيان وكيفية العلم بكونه بيانا

فيهما على الاصل ونفي الجزئية والوجوب به ويشكل بان ما هو من الاجمال والبيان لم يثبت في غيره بطن اجتهادي ولا اشتغال بالموانع
ودفعه بدلوا بالظن الاجتهادي القائم مقام العلم وكلاهما مزوجين العدم والاصل هنا معارض بمثله فان الاصل كما يقتضي البراءة
يقتضي عدم حصول المركب والقياس بالحكم مع الفارق لحصول التركيب هنا المستلزم تعارض الاصلين فيه لو اريد دفع الحكم عما
شك في دخوله دون غيره وليس هذا ولعلا انما لم يعلم وجهه مما حكم باستحبابه لدفع الوجوب فيه بالاصل السالم عن المعارض
ولا يجدي العلم بارتفاع الاصل في الجملة فان ما ثبت عندنا مما هنا الهذ ليس بانقص من ذلك بل يكون انه يدل لدفع ذلك باقل منه خلاف
ما هنا بكونه معارضا بمثله بل هو ابرح منه وعدم تاتي ما ذكرنا تمنه الى هنا مضلا عن توقف صدق الطاعة اللازم تحصيلها
على الاتيان به وكذا الامتثال العرفي وقد مرنا ما تحقق به المقام ومن هنا يبين ان الفعل لو تردد بين الجبلي وعدمه لو كان نحو الجل
لجلسة الاستراحة فاستحبابه لاشتغال يقتضي الجزئية والوجوب فلو شك لما تخلا في ما لو لم يكن جزء كالشيء من طريق والرجوع من خف
فالاصل فيه الاستحباب لا غير لعدم الدليل على انه يدل كما ياتي ومثل الكلام في اجزاء الكلام في العوارض من التطويل والتقصير والاسراع
والابطاء فانها اما من العوارض التشخيصية الجبلية كطلاقة اللسان ولا سابع في الاشتغال ونحوها ولا بل مما الامر محلية بها فالاول
لا اعتداد به لشهادة العرف وعدم امكان انضباطه الا بعسر شديد ولا يمكن معه اصنا لما الثاني فيعتبر كالتطويل في الوضوء والصلوة
تطويلا اشديدا خارجا عما يتعارف بين الاوساط واما لو شك في اعتباره وعدمه فكما مر فلو شك في دخول شيء من هيهنا حكم بالاول
ومنه الشك في اجزاء الاقوال كاعتبار الفتوى في الاتيانه ونحوها وعليه لو شك في الكيفية وعدمها حكم بالاول ولو شك بكونه شيء
شرطا او لا حكم بالاولى وكذا في منه لو علم وجوبه شرطها في ذلك المحل وشك في شرطيته فلو شك في كونه شرطا عليها او محمود يا حكم بالثاني
كل ذلك لما مر من استحباب الاشتغال والشك في الامتثال وصدق الاهتمام طاعة بدونه ومنه ينبغي الكلام في استفادة حكم الجنسي
من النوع لو بين حكم النوع وشك في اعتبار ما حصل فيه في غيره من سائر انواعه بل قال بعض الاجلة الظاهر العموم في مثله عرفا وفيه
نوع تامل ومن وعم اتحاد النافلة مع الفريضة في التسليم عدما وكيفية **اشارة** لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة بالخلاف
كما قاله السيدان والشيخ وحضر في المعالم كالمعارج باهل العدل ومن النهاية اتفق العقلاء الا من جوز تكليف المحال ومثله المنية
الا ان فيه اتفاقا للاصوليين ومن البدة كالمبادي والتهذيب الاجماع الا ان فيه استثنى من تقدم وفي المحصول نسبه الى غيرهم
وفيما سمعت الكفاية فضلا عن انه لا شبهة فيه كالاملاء به بينا ولولاه لزم التكليف بما لا يطاق ولا غراء بالجهل وقبح التكليف بما
لا يطاق بل الطلب مطلقا بل الحكم ولو كان امارة للزوم اللغو في العبث وانتفاء الفائدة في الخطاب ذكره منهم اكتفوا بالاول وهو
يؤذن باختصاص العنوان بالتكاليف وليس كذلك الا اني لم ار من نادعليه نعم يحتمل العموم للاجماعات المتقدمة ومن الاولى من
جوزه استناد الى ما استفاض من النصوص عنهم عليهم السلام في مواضع منها في تفسير قوله تعم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

من ان الله عز وجل قد فرض عليكم السؤال ولم يفرض علينا الجواب بل ذلك الينا ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا فالدعم هو انما يتجه على مذهب
العامة لعدم التقية في اخبارهم وقد نبههم من اصحابنا من نبههم فيه غفلة ولو قيل انهم مع علمهم جوابهم يلومهم لو لم يكن تمة مخرج اي كيف
وقد تقرر بعضهم في امثال ذلك سلوك جادة الاحتياط ورد على من قال التخلل فيه بانه اجتهاد صرف وتعصب بحت معللا بان الدليل النقلي المطابق
للعقلي الذي هو ما دل من الاخبار على وجوب بذل العلم مخصوص بما دل على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مع التقية والكل في انات
فانه في حال التقية لا تكليف بغير ما يوافقها كما دل عليه العقل والنقل المؤيد به وبالعمل فلا اشاعة الى عمره فلا تاخير ويوضحه ان
كان التكليف بغير التقية ثابتا ولم يبينوه فتكليف بما لا يطاق والا فلا تكليف بغيرها فليس وقت الحاجة ومع انه ليس بيانا بل جواب
للسؤال بما يوافق حكمهم من الله في هذا الحال من دون سبق تحمل وغيره واما ما ذكره من سلوك الاحتياط فان كان مع العسر الشديد
نردود بما دل على نفيه من الكتاب وان كان بدونه فلا يجب البيان لاحتمال المصلحة كلية القديمة ونحوها ولا ما دون قال لو يورد علينا الاف
حديث دل على الجواز لما علمنا به لانه معارض لما قام عليه الدليل العقلي والنقلي ومنهم من قسم الاحكام الى الواقعية والى الاضطرارية و
جعل الاولى لما كلف الله بها العباد في حال الحضور للنبي والامام ع مع امكان التعلم منهما وعدم التقية والثاني ما كلف بها في حال غيبتهما
معللا بان العباد في هذه الحال مكلفون بالعمل بدلول الايات وبما في ايديهم من الاخبار بشروطها والتوقف والاحتياط عند الاشتباه
فلا يجب على الامام ان يظهر ويبين الحكم الواقعي ولانه لم يكن سببا لاستتاره وفيه نظر اذ لعل المكلف به ما بهم من الظواهر فلم يتاخر
لبيان بل لا شيء يحتاج الى البيان فالاستثناء منقطع نعم لو قلنا بكوننا مكلفين بالاحكام الواقعية ولم يجب على الامام ان يظهر ويبين الحكم
الظهور والبيان لنا بتم واي عاقل يقول به ومن السيد والشيخ تجويزه لو كان سبب الاستتار الامام ع وهو اينما ايماتيم لو كان مقصرا ولا
فلا اسلم امر التكليف بما لا يطاق لو كنا مكلفين بالواقعية على الاول فانا صرنا سببا لرفع البيان فان وقعنا عن انفسنا فيما لا يطاق
فلا فساد فيه ودعهما ايضا لزوم الظهور والبيان لو لم يكن تكليفنا العمل بالظواهر على حسب افهامنا ووسعنا وعليه لا يجب ومما لا بد لنا على
ان المدار عليه انه ع لم يظهر ولم يرفع الخلاف من بيننا في قريب من الف سنة مع كثرته ولو من احد ثام مع عدم تمكن احد من المجاهدين مقصرين
ولو سلم التبس جميعهم قطعا كذلك واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلفوا فيه على اقوال ثالثها الفرق بين المجمل والعموم
بل غير المجمل مطلقا بتجويزه في الاول مطلقا ومنعه وتجويز تاخير التفصيل دون الاجمال في الثاني وهو لجماعة منهم السيدان والشيخ كما عن
المفيد ورابعها كالثالث الا في المنسوخ حيث سوى بينه وبين ما له ظاهر وخامسها مثل الثالث الا في البيان الاجمالي كما عن الكرخي
وجماعة من الشافعية وسادسها الفرق بين الحكايات الغير المجملة وبين غيرها من الانشائيات وغيرها فمنع في الاول وجوزه في الثانية
وهو لبعض الاصول سبعا لصاحب المعالم وهو حسن وسابعها الفرق بين الامر والخبر كما عن جماعة وثامنها الفرق بين المجمل والعموم
وبين غيرهما كما عن اكثر الشافعية وبعض الحنفية لنا في المجمل مطلقا وفيما له ظاهر من الانشائيات جوازه لغة وعرفا وعقلا اما في المجمل

في عدم الفرق في جواز الخطاب في تاخير البيان
بين المجمل وغيره

فلشيوع ورووده عن ماصله الجنبيه لا يكاد يتخيل ريب في انكاره من غافل فضلا عن فاضل كوروده لغيره عرفا او عقلا اما في المجمل شرعا ومنه
ابتداء البقرة وان كانت البقرة فيها نكرة والنكرة ظاهرة في الفرد المنتشر لسوالهم عنها وقولهم ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون
الان جئت بالحق مع تقريرهم عليه وجوابهم بيانا وصافا ولولا الاجمال اللذين الى عليهم فيكون تقديم القرينة اولى من العكس
مع ان المفهوم عرفا في مثله ولو قيل وما كادوا يفعلون يعني عكسه لدلالة على قدرتهم على الفعل كما قال الوالد نعتنا قلنا يمكن ان
يكون قربا لزيد من اجل عظم الثمن وصعوبته عليهم فلا ينفع بل لعله الظاهر نظرا الى ما روي في العيون وتفسير القمي مع صحة الاول
واعتبار الثاني من ان ثمن البقرة بلغ الى ملء مسكها ذهبا فلا يمكن ان يكون من باب تغيير المصلحة على ان دنيا فيه اجماع الصحابة والكتابيات
اليها فضلا عن اجماع المفسرين عليه كما في الذريعة وما يعين ما قلناه ما ورد في تفسير القمي في الصحيح على الصحيح عن ابن ابي عمير عن رجل عن
الصادق عم ما يدل على ذلك وفي تفسير الامام عم وما يخالفهما من صحيح البزنطي المروي في العيون وقول ابن عباس لا يكافيهما مع انهما لا اجتهاد
الاجتهاد ومما يقوى ان الوقت الذي فيه امروا بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو تأخر البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة وهو باطل
اجماعا ويرد ان الحاجة يعتبر بالنظر الى الامر لا مطلقا غيره فان حاجته لا تستلزم تعلق الامر بل هو اعم واذا ظهر ان كون الامر مجملا فيكون
قرينة لكون المراد بقوله بامركم تقديمه الامر في الاستقبال وهو المراد بقوله فافعلوا ما تؤمرون فلا اشكال ولو قيل لم يكن ما ما لا افتقار
سبق البيان الاجمالي والتفصيلي ولم يفهموا البلادتهم قلنا فلا ان ظاهر السوق مع ان المعتبر في البيان مراعاة حال المخاطب في البلادة
والذكاء ومما يستلزم جوازه لغيرها ان الذي عدم النقل بل هو ايضا مقطوع به واما عقلا فلعدم قبح فيه اصلا فضلا عن مصالح كثيرة
ربما كانت جلية كالتوطين والتهيؤ للامتثال والعزم عليه وان قلنا بكونه من توابع الايمان وحسن الاضمار الحق في الفساد وغيره مع كل ما
طلبه منها فمنه يقدح الوهم فيما له ظاهر من الاثنيات عقلا اما لغيرها فلعدم تطرق منع منه فيما الا باعتبار تاخير القرينة وهو
ما يجوز عرفا فان القرينة انما هي للدلالة ولا مدخلية لها في الاستعمال اظهار المرهون بوجودها عند الحاجة اليها ولم يثبت اشتراط
تقدمها عليها بل ثبت عدم لغيره عند الكل كما يظهر من المعظم بل في المعالم لم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل ولم يرد عليه
الناظرون في كلامه مع كونه عادتهم لو لا يكون حقا عندهم الا ان قد احتج ابا السيد على عدم الجواز ما ينافيه كما ستسمعه لكنه باطل
كما سيظهر على ان الشهرة في مثله تكفي وانما الكلام عندهم في الجواز وعدم الجواز عقلا فيصح التمسك بالاصل وايضا المخالف يجوز تعدد
قدرة المكلف على الفعل حال الخطاب بجواز عدم العلم بالهوى وايضا لو امتنع تاخير البيان وانما هو بجهل المخاطب المخاطب
بمراد المتكلم فانه ليس مستفادا منه لعدم لزوم محال على تقدير وجوده ولا لغيره ما ذكرناه كما هو ظاهر ولو صح ذلك لجرى
في النسخ ايضا ولا يجري فيه كما يأتي ولو قيل تاخير بيان النسخ لا يخل بالتمكن من الفعل بخلاف تاخير بيان المجمل فانه لا يتأتى
معه الامتثال في وقت الفعل للجهل به لولو وكذا الخطاب بالمطلق الذي اريد به تخصيص معلوم لا ينتفع بانقطاع التكليف

بخلاف العام المخصوص ونحوه وايضا نلتزم بان التخصيص مع تجويز الواجب تعين لا وارد منه من غير تعيين مما يوجب الشك في
كل واحد من افراد المكلفين هل هو مراد بالخطاب ام لا بخلاف النسخ قلنا لا يجوز تاخير البيان عن وقت الفعل سعة والكلام فيه قبله
فيجوز التاخير فيهما ومنه بان الكلام في غيره فان الشك في كل فرد قبل وقت العمل ومثله موجود في النسخ والعلم بالارتفاع في النسخ
غير مجد لوجود مثله في التخصيص فانا نعلم ان المخرج من العام حكمه مرتفع ايضا ولنا الكلام في الجهل قبل وقت العمل وهو مشترك
بينهما هذا فضلا عن وقوعه شرعا بالنظر الى عموم التكاليف للطالبين لبقائهم الى الفراغ من الامتثال الجامعين للشرائط مع عروض
الموانع عنه في البين كثيرا وما اشتهر من مثل اية الصلوة والزكاة والسرقة وغيرها الا ان فيها اشكالا وهو احتمال تقدم البيان او
تقارنه ولو ثبت في الاصل في النبي صلى الله عليه وآله فانه لا ينفع فيها للغات الا انا اما دال الظن وفي افادته هنا محل نظر ولا سيما مع غلبة عدم
الاجمال المستلزم لورود البيان مقدما او مقارنا فانه يتم لو ثبت من الخارج من تاخير البيان كما لو قيل لو كان لشاع وذاع ونقل الاسماع
كيف والعادة حاكمة في مثله بالبلوغ لو كان فافاد الظن فيكفي وهو غير بعيد ويطرد في امثاله ويمكن ان يقال لكثرة الاجمال في القرآن
والسنة مع عدم البيان يفضي الى العلم بوقوعه في الجملة وانا امكن ان يكون لبعضها بيان ومنها فاعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه
واورد بان المتاخر هو البيان التفصيلي فهو كالاجمالي مع امكان تقدم التفصيلي ايضا ويمكن دفعه بما مر ولو قيل عدم نقل الاجمالي للاستغناء
عنه بنقل التفصيلي قلنا بعيد عنهم واورد على اولها بان التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون
باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته بل التكليف مشروط بعدم طرو الموانع وبقاء الشرائط فالكلام في الجهل في
الحالة التي لا بد بقاء المكلف بانه ما يكون حاله في التاخير وكيف كان نقول توجه الخطاب على الطالبين لبقاء ظاهر مع عروض الموانع كالحيض
والموت وغيرهما بعد يستلزم جواز الخطاب وتاخير البيان فثبت المطلوب ومنهم من قرر هذا الدليل هكذا هو يجوز ان يأمر الله تعالى المكلفين
بالفعل مع تجويز كل منهم ان يموت قبله ولا يكون مرادا بالخطاب وهو يستلزم الشك فيمن اريد بالخطاب وهذا التخصيص لم يتقدم بيانه
واورد بالمنع من الشك بالمراد لتجويز الموت مع ظن البقاء والدليل اللفظي يفيد الظن وفيهما نظر اما في الاحتجاج فلما مر واما في الجواب
فلانه لا ينافي ما كان المستدل بصدده من اثبات تاخير البيان بذلك بل ثابت به كما هو ظاهر واما عدم الجواز في الاخبار فلكون المفهوم
من الفائدة فيها عرفا الفائدة او لازمها وهو ليس مما يتصور تاخيره عرفا فان كان بدون القرينة فلانه منزلة الحقيقة ومعها المجاز
مع انها لو كانت مجردة عنها واريد منها ما يتوقف فهمه عليها يصير كذبا عرفا فان الظاهر منه كونه مدار الصدق والكذب على ما هو
الظاهر من اللفظ الكاشف عن المراد لا على المراد مطلقا ولذا عدها صاحب المعالم والعضدي خارجة عن النزاع وهو مبني من الاتفاق
عليه وبه صرح المازندراني الا ان كلام ثلة ممن تقدم ما بين مصرح بالعموم وظاهر فيه وربما علل بان من الجائز ان يكون المراد من

حجة عدم جواز تاخير البيان في الاخبار م

بحث القول بجواز التأخير مطلقا

لا انه فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيكون ما هو ضمنا الاحتياج الى بيان لنفس المراد والعلم باصل
الحكم وحصول فائدته بيانه مثل ان يقول اقتل فلانا مع انه ضرب ضربا شديدا بل الاقل بعد بيانه وليتوقع ... لاجل تفريع اعدائه
ونفرهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد وغير ما فيه فان قيل ان التقوية والابهام فلما يحتاج الى قرينة خفية بالنظر الجلي البعيد
كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى في وجه وجوابه التقييد لما في ما ذكرنا كما هو ظاهر واستدل المجوز مطلقا بقوله تعالى ان علينا جمعه
وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وهو عام في الجميع وانكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فان ابن الزبعرى قال
لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فهؤلاء حصب جهنم فتأخر بيان ذلك الى ان نزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون تدل على جواز تأخير مخصص العام في الجزء وبقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك
وحيه وان ادبه بيانه للناس وانا مهلكوا اهل هذه القرية ولم يبينوا الى اخ لوط للمؤمنين عن الهلاك الا بعد سؤال ابراهيم وان
رسول الله صلعم بعث معاذا الى اليمن ليعلمهم الزكوة وغيرها فسألوه عن الوقص فقال ما سمعت فيه شيئا منه م وانه لو كان ممتنعا للعلم
بالضرورة والنظر وهما منتفيان ولو قبح تاخير البيان لكان ذلك لعدم تمكن المكلف وذلك يقتضي قبح الخطاب باذا بين ولم يتبين فانه
لا فرق فيما اذا امتنع لامر يرجع الى نفسه او الى غيره ولهذا لا يسقط تكليفا للانسان اذا مات سوا قتل نفسه او قتل غيره واللازم باطل
بالاجماع واورد على الاول بانا نمنع كون كلمة ثم للتراخي مطلقا سلمنا لكن ليس المراد من البيان بيان العموم والمجمل بل اظهاره بالتبليغ قيل
فيحمل على الظاهر قلنا يلزم من منعه حمل على ظاهر آخر وهو ارجاع الضمير الى القرآن كله لانه امر باتباعه وهو عام في جميع القرآن ولانه لو حمل
على البعض من غير بيان كان تحكما وهو خلاف الاصل ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى البيان ويتعين حفظ احدهما او لحوق الاخر سلمنا يجب
ان يكون المراد تاخير البيان التفصيلي لا قبل البيان مطلقا فحمله على التفصيلي تقييد قلنا المطلق لا يحمل على جميع صوره الا كان عاما وتعين حمله
على الاجمالي دون التفصيلي او بالعكس تقييد للمطلق من غير دليل وهو ممتنع ولذا لم نقل بتنزيله عليه فلا يحتج فيه سلمنا ان المراد مطلق
لكن يجوز ان يريد بقوله ان علينا جمعه وقرآنه جمعه في اللوح المحفوظ ثم تنزيله الى الرسول ثم بيانه وذلك متراخ عن الجميع سلمنا لكنه
يدل على وجوب تاخير البيان ولم يقل به احد سلمنا لكن في الاستدلال به نظر لانه يدل على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل
بالاجماع ثم كيف يامر بالاتباع ثم يبينه بعد ذلك والجواب ان ثم للتراخي للتبادر وفي المجاز بالشهرة ولذا اختلف فيه النحاة فيه وصحة
التكذيب عند من احتاره به ولا يكون مرتبا واستعماله في غيره لا ينافيه لكون المجاز خيرا من الاشتراك وما يقال انا ما منعنا من كونها للتراخي
بل قلنا انها لو تردد بين الاول وما بين الجميع المطلق والموصوف بالتراخي من اللازم فيجاز ان يكون الجمع هو المراد والدليل انما يتم
لو سلم عن جميع الاحتمالات يرد عليه انه ان اراد كونه حقيقة في الجمع بالاشتراك والانفراد فمردود بما مر وان اراد كونه مجازا شائعا

فيه فلم يثبت بل لم يدّع بل في كلامه دلالة على عدمه وان اراد كونه مجازا محتملا ولو لم يكن شائعا يرد عليه ان البناء على صحة الاستناد بالظاهر
فيحمل عليه مع انه لو كان كذلك لا يحتاج الى ما مر من النقل بل على انه لا يصح فانهم كما اذا ثبت جواز صدوره من الشارع بالكتاب يكفي احتمال
حمل البيان على التنزيل لحفظ ظاهر الضمير والحكم بعمه اولوية احد الظاهرين على الاخر مردود بانه من باب تعارض الاضمار والمجاز
والاول اولى على ان رجع الضمير الى جميع القرآن ممنوع كيف ولم يسبق حتى يرجع اليه وما علله به لا يفيده فان عموم الامر بالاتباع بدليل
اخر لا يقتضي عموم هذا بل لا ينافيه اختصاصه به فان مفهومه مفهوم اللقب بل المرجع المقروء فانه المفهوم منه ولا اجمال لتعينه عند
المخاطب قلنا يحمل الاختصار وما ورد بعد هذه الاية بل لم يثبت فلا انه ولو سلم لقلنا بما مر من الاولوية ايضا على انه لا يمكن ان يراد بالبيان
اظهاره بالتنزيل فالمحتمل ذلك على التقديرين وحمل البيان على التفصيلي ينافيه الاطلاق فان ارادة التفصيلي من البيان ارادة
المعين منه والغرض اطلاقه والاطلاق ينافي التعيين ولا يجدي لزوم حمل المطلق على العموم فانه على تقدير عدم العموم لا يستلزم صحة
ارادة المعين منه بل ينبغي ان يكون المراد منه الطبيعة او فردا ما وكلاهما يقتضي صحة حصول الاجمالي في العهد بدلا عن التفصيلي و
بالعكس وفيه الكفاية لثبوت جواز تاخير البيان مطلقا في الجملة ولا يستقل القول بالفصل سلمنا ذلك انما يتم اقامة احدهما مقام
الاخر كما لو قيل على التزام الجار بالنسبة الى تعديه وههنا ليس كذلك فان البيانين يحتاج اليهما ولا يمكن اقامة احدهما مقام الاخر
الا ان يتحقق في ضمن التفصيلي وذلك لا يضرنا فانه يتحقق اذا لم يسبق البيان الاجمالي سلمنا لكن البيان اسم جنس مضاف فيفيد عموما
لجنس مجنس البيان عليه ثم متراخيا فيعم الاجمالي والتفصيلي فان المفاد تعهد جنس البيان فلا يمكن تقدم فرد منه والا لم تراخي
الطبيعة وايضا ذلك مقتضى مقابلة البيان للجمع والقرآن وايضا لم يلزم منه حمل المطلق على العموم بل يستلزمه وهو ليس من قبيل المطلق
الوارد في حيز الامر حتى يكفي في الامتثال به ايجاد فرد منها بل من قبيل غيره فانه تكريما بيان المقروء وهو في حكم الوعد به فاذا لم يات بفرد منه
لم يوف بالعهد هذا كله لو لم نقل بعموم اسم الجنس المضاف بدليل صحة الاستثناء والا كما اعترف المورد به في محل فلا اشكال اصلا واحتمال
ارادة الجمع في اللوح المحفوظ بعيد عن السياق مع ظهور تاخير البيان ولم تدل الاية على وجوب تاخير البيان بل دلت على حصول الوجوب
حصول التراخي واين احدهما من الاخر كما لم تدل على وجوب تاخير البيان عن وقت الحاجة بل انما دلت على حصول الوجوب بالتراخي ولما كونه
بعد الحاجة فلا ولو قيل التاخير عن وقت الرهبة تاخير عن وقت الحاجة قلنا فساد رفع عن البيان واما ما ذكره من انه كيف يامر بالاتباع
ثم يبينه بعده فالامر باتباع القراءة فلا ينافيه نعم يرد عليه انه ليس عاما فان البيان مقصود ولم يعلم عمومه للجميع ولو قيل العلم مسبق
البيان لا لجملة قلنا ينافيه ظاهر سؤال البيان وعلى الثاني بان الآية لم تندرج الملائكة والمسيح في الاية فان ما لما لا يعقل ولان الخطاب
مع العرب وهم ما كانوا يعبدون بل كانوا يعبدون الاوثان سلمنا لكن العقل دل على خروجهما لعلمه جواز تعذيبهما بفعل غيرهما دا
لمسألة عقلية وهذا اخر العهد سلمنا سكوت الرسول لانتظار الوحي لتاكيد العقل بالنقل ولجيئها غير مخصصة بغير العقلاء فانه يقال

ما في ملكي فهو صدقة وما في نظرها يبقى فهو حق ويعم ولا نفاقا اهل اللغة على ورود ما بمعنى الذي وهو عام واستعماله في موارد
من الكتاب بغير دلالة ابن الزبعري من الفصحاء ولولا فهمه منها الاعم لما نقض ولانه لو كان الخطاء في اللغة لما انتظر الوحي ولو كانت
مختصة لما كان بقوله نعم من دون الله فائدة فان الاحتياج بها للاخراج حيث يصح لا للاندراج وكذا بقوله نعم والذين سبقت منا
الحسنى وما قيل من عدم عبادة العرب للملئكة والمسيح قلنا الرواية المشهورة انه قد كان في العرب من يعبدها وقد ذكر الواحدي
وغيره ذلك في سبب النزول ولو كان الخطاب مع عبدة الاوثان خاصة لما انه قد تقدم من التخطئة وما قيل من حكم العقل بعدم
تعذيب احد بفعل الغير يصح لولا دخول الشبهة في كونه راضيا او لا وكون الرواية من الاحاد غير مسلم فان المفسرين اتفقوا على ذكرها
في سبب النزول وذلك يدل على الاجماع سلمناه لكن التمسك بالادلة القطعية انما كان لا يفيد الا الظن وروايته الاحاد صحيحة
لذلك وفي اصل الحجة وكثير مما ذكر في الايراد من نظر اما في اصل الحجة فلان ما حقيقة فيما لا يعقل كما ر في محله فيتعين حملها عليه
للاصل ولا ينافيه لزوم حمل من دون الله والذين سبقت منا الحسنى على التوضيح والتاكيد لتقدم ادكامه على المجاز في كلمة ما من
استعمالها في الاعم لكونه اشيع ولذا لم يحمل الزهر التاكيد من قرابن الجاعر فاتى موضع العام بالنسبة الى الخاص واما في الايراد
فلان حكاية اختصاص عبادة العرب معارض بما هي اقوى منها لكونها مؤيدة بالشهرة فلا تصلح للتخصيص مع انهما لو كانا متساويين
يبقى الظاهر سالما عن المعارض والاعتماد بتخصيص العقل لا يوافق مذهب المستدل لكونه من الاشاعرة وهم لا يقولون بحكم الا انه
يكون من باب الجدل ومع ذلك يمكن انه قال باحتمال عدم ادراك المخاطبين ذلك لنقص عقولهم او سبق الشبهة لهم فلذا قال انما
ومنه يتبين ما في لزوم التاكيد والخبر الواحد بنفسه حجة الا العلم فيكفي ولا سيما فيما يتعلق باللغات والدلالات والاحكام الشرعية وهذا
منه فانتظار الوحي كالامر اللغوي يحتمل الا انه لم يثبت ولما في الايراد على الايراد فلمنع عدم اختصاصهما بغير العقلاء بل
انما الحجة عليه وما ذكره من المثال التي لفهم العموم عرفا فيرد عليه ثانيهما بانه للقرينة وعلى انهما بمعنى واتفاق اهل اللغة ان قيل
في الجملة او في غير محل الاستعمال فلا ينفع كالاستعمال في الكتاب في الاعم لكونه اعم ولا فهم ابن الزبعري معارض برد النبي صلعم عليه
بقوله ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ولو سلم عدم ثبوته يرده ما مر من الحجة عليه مع تاييده بقول الاكثر وعلى
بانه منع نقضه من جواب ابن الزبعري واتفاق المفسرين على ذكر الخبر لا ينافي كونه احادا وافادة الظن من الخبر يكفي لانه حجية
الى العلم وعلى الثالث بمنع ان المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل والظاهر المستعمل في غير ما هو ظاهر فيه بل المراد انه كتب في اللوح
المحفوظ وفصلت في الانزال وفيه ان الاحكام في اللوح لا يحصل له الا بالكتاب فلا فظاهر فيه كما ان الظاهر باعتبار السياق اتحاد
طرف الاحكام والتفصيل نعم حمل الاحكام على ما اراده المستدل يتوقف على ظاهر فيه ايضا الا ان فيه خلاف الظاهر اولا لكن يحتمل
وجوها اخر كابقاء الاحكام على ظاهره وحمل ثم على التراخي في الرتبة ان يراد احكمت اياته عن الخلل والبطلان ثم فصلت وصفا

بالوعد والوعيد والامر والنهي والقصص او انكار بخلاف ظاهره في التفصيل والابقاء ثم على انها بان يراد منه متابعة بعضها بعضا
ومع جميع ذلك لا يعم المجمل وما له ظاهر غير مراد وما لم يشتمل على البيان الاجمالي الى غير ذلك وبالجملة المحامل لها كثيرة وليس هذا اظهر
الجميع ومثله الجواب عن الخامس على ان ظاهره المنع عن تعجيل القراءة نفسها من قبل ان يفرغ الملك كما يحتمل ان يراد لا تعجل باتيان
القران وبيانه من قبل ان يفرغ الملك كما اما السادس فظاهر دفعه فان السائل علموا الحكم بان اهلها كانوا ظالمين وكانوا ظاهرا
عندهم وعند ابراهيم ولا كانوا ابنيوه وكيف كان لم يحصل التاخير نعم يبقى الاشكال على التقدير الاول في تقد ابراهيم ان فيه
لوطا ولكن بابا التاويل واسع كان يكون من الاضطراب والخوف من سماع نزول العذاب واللوط فيهم وعن السابع بانه لا امام
الى البيان فان الاصل عدم الوجوب كيف وان جعل الزكوة نصابا فاذا لم يبلغ اليه لم يجب فيه شيء على ان عدم السماع لا يستلزم
التاخير كما هو ظاهر وعن الثامن بالقلب ولو قيل قضاء العقل بالجواز كاف لان الاصل بحل لا الامتناع فكان الحكم بالجواز اولى قلنا
لم يعرض قضاء العقل ولا فطويل بلا طائل بل مخل ولا جاد مني فالاانه لا يوجب العلم فبطل لان الامانة ولا بثبوت الجواز لذ يمكن ان
يكون وراء ما ذكروه فصل دليل على الامانة لم يحط الهؤلاء ويمكن ان لا يكون دليل عليهما فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الامانة فكذا
عدم العلم بدليل الامانة لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الامانة لا يكون علما بعدم الامانة وعن التاسع بالفرق بين فقد البيان
ووجوده وعدم التبيين فان القبح على الاول ظاهر بخلاف الثاني فان التقصير ناش من المكلف فلا قبح في عقابه لترك الامتثال او الاستعلام
ومنه يتبين ما في نظيره بسقوط التكليف للموت فانه يمكن ان يبقى لو قتل نفسه وعند الكل يتمكن من اداء دينه والوصية به ونحو ذلك
لم يقبح عقابه بخلاف ما لو قتله غيره فان قيل سقوط التكليف عن الميت انما هو لعدم تمكنه المشروط في التكليف وذلك لا يفرق
بان يكون قد مات بفعله او بفعل غيره فيما لا يخفى مع امكان ايق مثله في التبيين بان المناط فقد التمكن المشروط في صحة التكليف
وللمانع مطلقا انه لو جاز لجاز اما مع تاخيره في مدة معينة او مع تاخيره الى ما لا نهاية له فالاول تحكم ولم يقل به قائل والثاني يلزم منه
بقاء المكلف عاملا ابدا بعموم ما يريد به الخصوص ولو جاز ايضا لما انه لا يكون مخاطبا لنا في الحال او يكون والاول باطل لان الاجماع وفي الثاني
لا بد ان لا يكون قاصدا لتفهيم في الحال والا لخرج عن كونه مخاطبا فيه وهو خلاف الفرض بيان لزوم ذلك ان المعقول من الخطاب قصد التفهيم
بكلامه للغير وح ان قصد تفهيم غير المراد فجهل وقبيح وان قصد تفهيم المراد فلا سبيل اليه فقبيح ايضا ولو جاز لتعذر معرفة المراد في ذلك
انه ما من لفظ يبين به المراد الا ويجوز ان يكون قد اراد به غير الظاهر منه ولم يبينه لنا وذلك مما يخل بمقصود الخطاب مطلقا وهو ممتنع والجواب
عما استدل للمجمل بانه قياس وقياس مع الفارق فان الزنجي العربي واللغة الغير المعلوم وضعها والمهمل لا يفيد شيئا بخلاف المجمل فانه
يفهم منه ارادة احد مدلوليه لانه غاية الامر يتعين منا للخطاب بل حسنه في الجملة ضروري وانكاره مكابرة لا يستحق الجواب بل الخطاب
العربي بالزنجي لا يقبح في الجملة واما الجواب عما عن المجمل معنى ولفظا فان المختار جواز التاخير الى مدة معينة بل هو المذهب ونقله

عن القوم افترا، وقوله تحكم بيانه انه ما ندعو الحاجة اليه معين في كل ما نعتد ولو في الواقع قطعا فهو المراد وعلى

البيان فيه ولو قيل بتعين الوقت اما هو بلفظ فيمكن ارادة خلافه ايضا فيتسلسل ودفع بما ياتي عن قريب على انا نقول

اذا كان في مقام البيان يكفي للعمل بظاهره وعن الثاني باختيار كونه المخاطب في الحال لكن بما هو ظاهر مع تجويز غيره وتوقع

آخر باحدا من احدهما اظهر الا انه مراعى بانقضاء زمان القرينة فلا اشكال وعن الثالث بامكان ان يكون البيان بقاطع

او بظني اقترن بما يوجب العلم او بظني علم وروده في مقام البيان وللقول الثالث استند في الذريعة في المجمل باية البقرة

وانه لا يمتنع ان يكون فيه مصلحة دينية يحصل لها وانه انما بان تاخير انذار المكلف على الفعل عن حال الخطاب فكذلك تاخير

انذار المكلف على الفعل عن حال الخطاب فكذلك تاخير العلم بصفات الفعل وانه قد علمنا بفهم حسن قول الملك لبعض

اصحابه قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او بعد شهر وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل

ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند توديعك لي او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وكذلك يحسن من

احدنا ان يقول لغلامه ان تخرج الى السوق يوم الجمعة فتبتاع ما ابينه لك غدا ويكون القصد بذلك التاهب لقضاء

الحاجة والعزم عليها وقطع العوائق والشواغل دونها وانه لا خلاف في انه يحسن منه تعالى تاخير بيان مدة الفعل المامور به

والوقت الذي ينسخ فيه وقت الخطاب مع كونه مرادا بالخطاب لانه لا انتهاء الى غاية معينة من غير تجاوز لها لا بد من كونه

مرادا وفي العام المخصص ان العام لفظ موضوع لحقيقة والحكيم لا يجوز ان يخاطب بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير

ان يدل في حال الخطاب على انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خاطب بما يريد به غيره ووضع له

من غير دلالة والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو

يريد الضرب الشديد الذي جرت العادة بان يسمى مثله مجازا ولا ان يقول رايت حمارا وهو يريد البليد بعد الوعيد او اقتل

رجلا بليدا من غير دلالة على ذلك او امارة الى قصده ومن فعل ذلك كان عندهم سفيها مذموما وبهذا المعنى بانت الحقيقة

من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل

ما اراد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عن وضع اللغة الا انه قد دل على انه يريد منه ما يوافق صدقة ارادته به فلذا محصوصا

فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة له وكذلك اذا قال لعبدي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع

له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه ولا يجوز التاخير

ويقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا

لابد من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه ويكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف

مراده لانه

بحث القول بالتفصيل كما اختاره السيد المرتضى

مراده لانه الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة

ليس بموثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل دينى يرجع اليه ذلك فانه قيل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة

انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان لا يجوز تاخير البيان فيه وبيان

المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام وان وجوده في الفائدة

كعدمه وان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا وبيانه في المستقبل لا يستفيد في هذه

الحال به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب

ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط فكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا

ان يتوقف ويعتقد انه لاحد الامرين اما العموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على ما له معتقدا العموم ويدل على الخصوص

فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم قد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه وفي الجمع

نظر اما فيما يتعلق بالمجمل فلانه وان كان حقا الا انه يجري غيره لا ولعلها في غير المجمل ... بتخصيصه بما ذكره في الثالث من قوله وانا

اكتب الى الاخر لا مدخلية في صحة الاحتجاج به واتمامه بل يمكن تخيل اضراره بان يجعل اخص من المدعى مع صحة اسقاطه وافادته العموم على

تقديره الا ان يكون مذهبه لزوم البيان الاجمالي في المجمل ايضا ولم ينسبه اليه احد بل ظاهر كلامه في العنوان ولو قيل ليس من

البيان بل من تتمة الحجة قلنا بعد تمام الحجة بدونه وعدم مدخليته فيه وفهم البيان الاجمالي منه والتجي من صاحب المعالم حيث اكتفى

ببعض ما مر من الوجوه وجعله ملخص كلامه مع ان جميع ما سمعت مذكور فيه وعده جيدا واصح الانواع منه مع وجود النزاع وما فيه

مما سمعت الا ان بعضها يقبل التاويل واما فيما يتعلق بغيره فيرد على اول الوجوه ان صدره مصادرة الا ان يكون المقصود منه اعانة

المدعي ثم اقامة الدليل لنهاية الوضوح وكلا يضاح وذيله ثم بعده جواز ارادة الخاص من العام من غير دلالة له مطلقا وان كان الى وقت

الحاجة بل لا بل هو اول الكلام وما ذكره من القبح على الحكيم في ارادة التهديد مع تاخير البيان ان تم فمختص به نظرا الى عدم تاتي التهديد

الا بعدم التاخير كما ان في الثاني ثم قبحه مع عدم تاخير البيان عن وقت الحاجة كيف وقد سبق جواز التكليف لا ابتداء بل بعقوبة

شرعا واما الثالث فخارج عما نحن فيه فانه من الاخبار وقد عرفنا الفرق بينه وبين غيره وما ذكره لا يبين الحقيقة عن المجاز بل باقتضاء

وقت الحاجة كما عرفت شهادة العرف عليه وعدم المنع منه اصلا ولا يتوقف صحة ما ذكرنا على رفع الفرق بين المجمل وغيره مطلقا وعن الثاني

بالمنع من اقتضاء التاخير الدلالة على خلاف ما هو به لا لانه مستقرة فان الدلالة انما تستقر بحضور زمان الحاجة وقد عرفت عدم القبح

في الاغراء بالجهل في مثله واما ما ذكره من عدم التاثير في حضور زمان الحاجة فيفرق بين تفسيره ولا بغيره لعدم استفادة الا انه على انقضاء

زمان القرينة بل هو المستقر واما في الاخبار فلا نقول بجواز التاخير ولو قيل لا يفرق الفرق بين الخبر وغيره في انهم يحملونها على الظاهر

ولا ينتظرون البيان وهذا طريق لا شك فيه ولا ارتياب بل لو سمعوا اماينا فيه بعد مدة حملوه على البدا، قلنا هذا مبني على غلبة
مقارنة وقت الحاجة للخطاب وندرة محلا وما بالنسبة الى النادر لو اتفق كالوكان في عمل في بلد بعيد يحملوه على البيان ولو
حملوه على البداء للغلبة ايضا ففيما لا يمكن البداء يتعين البيان ومنه يتبين الجواب عن الثالث فان الافادة والاستفادة لم تتغير وانما
لم يستقر الا بحضور زمان الحاجة وان كان الحقيقة اظهر من المجاز فمثله ايضا مع ورود مثله في التاخير فادام المتكلم متمكنا عالما بالتكلم
فان التاخير في تلك الحال يجوز اتفاقا فان اختلف مراتب الظهور في المقامين ولم يقل احد منا فانه للافادة والاستفادة ومثله
الخطاب بالمجمل والنقض بالوقف عن عن البيان نعم يرد عليه النقض بالنسخ فان القبح انما ينشا من الاغراء بالجهل لا باعتبار خصوص صيغ
ارادة المجاز من دون نصب قرينة وهو يعمهما بل ربما منع من لزوم الاغراء معللا بانه انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز واستفادة
فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه انا للفظ مع فوات
وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا بذلك على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا
لا يخرج الكلام عن كونه ملغزا فان منعه بعض الحمل التعاطفة بالاشتباه ونحوه اذا قام قرينة على ارادة العود الى الكل ولو كان مجردا
لنطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لا يستلزمه الاغراء ايضا انا ما على انهم قد حكوا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل
وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة
وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى
المنع هناك ايضا تمام ولو منع من جواز الحمل على الحقيقة الا بالفحص الى مثله في الشائع فيه الا ان في الكل نظرا فان الاغراء بالجهل
لازم قطعا وانما الممنوع فيه في الشائع فيه لعدم استقرار الظهور وانما يقبح اذا استقر وهو واضح فلا منافاة بين امكان التجوز
والظهور في الحقيقة نظرا الى عدم الاستقرار وهو المحصل كالامنافاة بين الصرف الى الحقيقة واحتمال المجاز نظرا الى عدم
استقرار الظهور ومنه يقدح المراد بالاصل في الكلام وهو مراعي الى انتفاء نصب القرينة واما النقض باسماع العام المخصوص
بالعقل واسماع العام المخصوص بالسمع دون مخصصه فنتسع ما بينهما هنا وقد قال السيد نفسه قد اجمعنا على انه يعم يجيء
منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد
بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نقض مذهب
القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية قال فان قالوا ليس يجب ان يتبين في حال الخطاب
كل مراد بالخطاب قلنا اسبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا الامامة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك
بيان لما يجب ان يفعل وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعل قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم

تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تعتمدون من تاخير البيان
لامر يرجع الى ازاحة العلة وتمكين من الفعل فانتم تجوزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في دفع
التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم
بجميع فوائده وهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قولنا من يجوز تاخير بيان
المجمل لانه مذهب انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا
الاعتبار كله وانما نقلنا كلامه بطوله لحسنه وجودته واشتماله على ما يدفع به ما ذكره ولو قيل ان هذا النقض لا يلزمه اذ لا يجوز
بافادة الدوام من الامر مع كونها باطلة ولا امتناع الذي ذكره فيما له ظاهر ولا ايراد والمنسوخ دلالته على الدوام غير ظاهرة ان امر فيه
كان غيره فكذلك على الظاهر لان الدوام وعدمه خارجان عن الخطاب كانهم من ململه في الامر قلنا كلا لكني لا لانه يعلم بعد وبنسخه
ان المراد خلاف ذلك الظاهر فانه قد استعمل اللفظ الذي لحقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد لعدم
لزوم التزام ذلك في النسخ بين ما كان دلالة المنسوخ فانه اعم بل لم نقف على مثله في شريعتنا ثم يمكن وقوعه وطي نقليه يدفع ما
ذكر بل لانه لم يفرق في النسخ بين ما كان دلالة المنسوخ بالدوام باللفظ وعدمه مع انه يلزمه على ان مناط القبح عنده على حكم العقل
بقبح الاغراء بالجهل لا اللغة فقولكم انا نفهم المتكلم المخاطب العموم ولو من غير اللفظ اذا كان منجزا ولم يرد ما لزم القبح ان لزم في لفظ العام
اذا اراد خلاف ظاهره وبه يندفع ما قيل ان المكلف به ههنا غير ظاهر بخلاف النسخ فان غير الظاهر فيه هو انتهاء زمان التكليف لا المكلف
به وان النسخ يفهم من اللفظ بعض مدلوله لانه تعلق بالخاص بعلا في غيره من العام مثلا فانه لا يفهم منه شيء اصلا وان المنسوخ والمجمل
يفهمان منه بعض المدلول بخلاف العام المخصص فانه يفهم منه غير المدلول فان العلة في القبح عقلا ارادة غير الظاهر بما له ظاهر وهو يعم
الجميع والقول الرابع في المنع من تاخير بيان ما له ظاهر قد استعمل في خلافه وجواز تاخير بيان ما لا ظاهر له مع كون تاخيره ملحقا لا محيص
عنه كما مر كالجواب عن اولهما اما علمه فرق بين النسخ والتخصيص فيرد عليه انما ذكرنا في الثاني يا تجيء في الاول على ان السيد ره والغزالي
حكيا الاجماع والاتفاق على جواز تاخير البيان في النسخ ويتعجب في العام مما لعله حيث حكم بوجوب اقتران بيان المنسوخ به هنا مع ما فيه
من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده بنفسه شرطا من غير توقف ولا استشكال
وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ الا ان فيه تعجبا فانه وان ذكر هناك ان الناسخ لا بد وان يكون متراخيا من المنسوخ بخلاف
المخصص لكن عد قبل ذلك بقليل من الفرق ان التخصيص يبين ان الخارج به عن العموم لم يرد المتكلم بلفظ الدلالة عليه والنسخ يبين ان الخارج
به لم يرد المتكلم التكليف به وان كان قد اراد بلفظ الدلالة عليه وقال الغفير نظرا لما تقدم من قبح الخطاب مع عدم ذكر ما يدل على نسخه اجمالا
او تفصيلا فيكون هذا صريحا في ارادة البيان التفصيلي من الاول وبه يقع التنافي بينهما مع ان البيان الاجمالي يبين ناسخا فيكون الناسخ

بحث القول الرابع

بين المنسوخ والبيان التفصيلي هذا ولولاه كان كلام المتقدم قرينة على عدم ارتضائه به وكونه على مذاق القوم ولا اقل من الشك ففي
تعجب تعجب واما في الاكتفاء بالبيان الاجمالي فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل تنتفي معه كارتفاعها بالتفصيلي وقد عرفت عدمها مع
عدمه وغيرها من الاقوال اما ما يرجع الى الخامس فيبين حجتهم منه او يظهر ما له مع ما عليه مع كونه اظهر فسادا ووضوحا في الاحكام ولا فائدة
ظاهرة ومنهم من جعل منها ما اذا قال لعبده اعتق كل عبد لم ينو معينا فانه امره بالتعيين واذا عين كان ابتداء وقوعه عند الايقاع ا
لصحيح وقيل عند التعيين ومثله اذا قال ان وجدت احدا كما لا اتق وغيره نظر فان المفروض في المسألة عدم البيان لا عدم التعيين عند التكلم على
انه يجوز ان ذلك لا يستلزم صحة الايقاع لتوقف هذا على ما انه يعم فانه تسبيب ويتوقف تاثيره على نحو جعله فلا ملازمة ثم على تقدير صحة
التفريع هل المدار في الوقوع على الايقاع او التعيين الظاهر الاول لتمامية الاصالة بالايقاع بالاعلية الامر ظهوره للغير في الثاني فيتفرع
عليه ابتداء العلة وعدم تعلق منافع العبد بالمولى في العتق وفي الاقارير بالنظر الى لوازمها الى غير ذلك تذييلات الاول
ان النزاع يعم النسخ والاسماء الشرعية في وجه والمشترك والنكرة والعام والمطلق والمجاز والواجب المخير في وجه والامر والنهي والعام في اللغو لهم
على قول وعزيها العموم الادلة والمشترك بتدريج في الامر والنهي وغيرهما ومنهم من يؤذن كلامه بالاختصاص ببعضها وهو مردود نصا
وعموم حجتهم الثاني يجوز التدريج في البيان مطلقا ولو فيما له ظاهر وعمدة العام لما مر بل الفحوى فضلا عن الوقوع شرعا ومن بعض
المجوزين لتاخير التخصيص بالمنع في الاخير استنادا الى ان التنصيص على اخراج البعض دون غيره يوهم استعمال اللفظ في الباقي و
انتفاء التخصيص فيه فيكون اغراء بالجهل وجوابه عدم القدح في هذا الاغراء نظرا الى عدم استقرار الظهور الى وقت
الحاجة كما مر بل هو اولى بالجواز من تاخير البيان الثالث لا يجب بل لا يجوز الجزم بالعموم بل بظاهره الى وقت الحاجة في الشامل
والى ان يتفحص في غيره ولو تقديرا وان كان العموم ونحوه مظنونا في الاول لما مر من جواز تاخير البيان وعن بعضهم وجوب اعتقاد
العموم فيما قبل ظهور المخصص واذا ظهر تغير ونسبه دوغي عن البيان كيف والعاقل لا يتفوه به فان المفروض منه تجويز التخصيص فكيف
يمكن الجزم بالعموم الرابع هل وقت الحاجة اول وقت امكان الفعل او وقت تضيقه في الموسع قولان المختار الاول لاقتضاء الطلب مع عدم
امكان العلم بالمطلوب ويجري فيه ما استدل القوم به في اصل الحكم وهو لزوم التكليف بما لا يطاق فان التكليف بالمجهول تكليف
بما لا يطاق وضرب بين ان الخاص لو لم يوجد او لم يمكن ايجاده او نحوهما لم يجب بيان المخصص الخامس هل يلزم في تاخير البيان الالزام
بالجهل قولان المختار نعم الا انه غير قبيح لعدم الاستقرار ولو اللزوم مع الظهور الى وقت الحاجة وهو مكابرة السادس اختلفوا في جواز
اسماع الحكيم العام من دون اسماع المخصص وعدمه فذهبا الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير تاخيره مع عدمه
في وجوده اولى ولهذا نبحث منهم مع الاغماض عما سلف او بناء عليه على انه لولاه يكفي فيه ما مر هنا ولذا خص في المنية الخلاف على
القول بامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة للخطاب واما على القول بالعدم فهذا القول لا يمكن يشكل تحرير محل النزاع عليه على قواعد العدلية

في تذييل ان النزاع يعم النسخ والاسماء الشر[عية]

في جواز التدريج في البيان مط

في عدم وجوب الجزم بالعموم الى وقت الحاجة

في بيان المراد بوقت الحاجة

في بيان انه هل يجوز اسماع الحكيم العام من دون اسماع المخصوص

مع ذلك

مع ان ثلة من المجوزين منهم فانه لا يخرج اما ان يكون محله الخطابات الشفاهية بالنظر الى مخاطبيها او اعم فيعم الغائبين ومن لا يحتاج اليه
والعوام او يختص بغير الاول فعلى الاول يلزم بالنظر الى المشافهين او يخاطب بالعام المخصص ويكتفي في بيانه بما في الاصول مع عدم
الاشارة من المتكلم به كما هو ظاهر كلماتهم فيلزم الاغراء بالجهل بل التكليف بما لا يطاق ان لم يظهر له المخصص ولو عن وقت الحاجة او لعدم
الفحص في الخطابات الشفاهية والكل فاسد اما عند المجوزين او على التحقيق ومما يأتي من قياسه بالعام المخصص بالعقل غير صحيح لو اراد
منه اعم مما لو لم يدرك المخاطب المخصص بعقله ولا يقدر من ادراكه من غيره ولو حصر بالاخير لا ينفع فانهم فرضوه اعم من ان يفتقر الى
نظر ولم يشعر التخصيص في الحال فيلزم الاغراء بالجهل لو لم يشعره في الحال والا فالفرق ظاهر لحصول المقارنة فيه بخلاف ما كان فيه
نعم يتم على قول الاشاعرة من عدم اعتقادهم بالحسن والقبح العقليين واعتقادهم بوقوعه شرعا في مثل يوصيكم الله في اولادكم ونحن
معاشر الانبياء لا نورث واقتلوا المشركين وسنوا بهم سنة اهل الكتاب حيث لم يسمعوا المخصص للثاني الى زمان عمر ولم تسمع
فاطمة فيه بزعمهم مخصص الاول الى زمان ابي بكر واما على الثالث فيتم مطلقا لكن في كلماتهم ما لا يلائمه مثل بنائه كالتمسك بالعام
المخصص بالعقل ونحوه مما يأتي فاذن ظهر الجواب عما هذا التقدير على القولين وعلى الاولين على المختار دون ما اذا لم نقل بجواز تاخير
البيان في العام كما مر من السيد والشيخ وغيرهما ولذا اورد في المعالم على السيد هناك بان ما ذكر من التحجير للمنع لو تم لاقتضى
لمنع هنا ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة كما هي وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل وكان فانما اياه لا يجوز
الحمل على الحقيقة الا بعد الفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها قلنا في
موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه الا ان فيه
نظرا من حيث التزامه لزوم الفحص عن المخصص مع انه فرض كون حصر الاسماع في الخطاب لا يصح فانه لا يجب فيه الفحص كما مر ولو فرضت
في غيره فلا ابد لظهور التخصيص ولا اقل من عدم ظهور العموم فلا اغراء وكيف كان فللمجوزين الوقوع وجواز اسماع العام المخصوص
بالعقل من غير ان يخطر بباله ذلك المخصوص بجامع تمكنه من معرفة المراد كما مر ولان الواحد منا كثيرا ما يسمع العمومات المخصوصة قبل مخصصا
من معرفة المراد كما مر ولان الواحد منا كثيرا ما يسمع العمومات المخصوصة قبل مخصصاتها فانكاره مكابرة في الضروريات ولان العام المخصص
يتمكن المكلف من اعتقاد تخصيصه اذا سمع بالمخصص كما يمكنه ذلك اذا لم يسمع به فجاز اسماعه العام وان كلفنا اعتقاد تخصيصه في الحال
لانه فيهما يتمكن مما كلف به لا يقال مع تمكنه من اعتقاد المخصص اذا لم يسمع المخصص لانا نقول التمكن ظاهر فانه يمكن قادر على ان يخطر بباله ان
كون المخصص في الشرع ولشعوره بذلك يجوزونه ولذا يجوزونه وجب عليه طلبه كما يجب عليه المعرفة عند تجويزه بالخاطر واذا طلب المخصص
وجده واذا نظر فيه اعتقد التخصيص ومثل هذا يعلم التخصيص اذا كان المخصص عقليا لا يقال دلالة العقل حاضرة عند السامع للعموم
فامكنه العلم بالتخصيص وليس كذلك التخصيص بالسمع اذا لم يسمعه لانا نقول لا فرق بينهما لان كثيرا من المذاهب لا يعلم الانسان

ان عليها دليلا عقليا بل ربما استبعد ان يكون عليها دليل عقلي كما لا نعلم انه على اكثر من المذاهب دلالة شرعية كما ان يكلف طلب
احدهما بالخاطر فان مثله في الاحوال لكن يحصل لاولى منها بمن لا يريد الافهام فانه من حكايات الاحوال ولا يثبت ولا يزيد من ذلك مع احتمال
كونه من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب بل للقاينة مع كونها مواضعة للاصل والثاني بمن يتمكن من فهم المخصص الا الخطاب ولا
فلو كان المخاطب ممن لا يبلغ عقله الى فهم التخصيص اصلا او يفهم الفرد المخصص فيلزمه البيان سمعا ولا يلزم منه المحال فان المفهوم من
الخطاب بالعموم ارادة العموم اذا لم ينصب قرينة على الافراد ولو كان من يدكره الى وقت الحاجة فيجوز تاخير المخصص فيه متوقف على
تجويز تاخير البيان ولم يجوزه المستدل والثالث بالغائبين ونحوهم صريحا فلا اغراء بالجهل بل العموم غير ظاهر الارادة ولو صح خلو
على العموم الا بعد الفحص على ان الاسماع من الحكيم كان دق عن جواب بعلم بفرض في هذا الدليل وفي الرابع ان تكليفهم باعتقاد التخصيص
ان كان قبل ورود المخصص في الخطابات الشفاهية ينافي ظهور العام في العموم ولئن كان بالنظر الى الغائبين نكرة التخصيص وشيوعه
يمنع ظهور العموم لكن لا حجر في اعتقاده الا بعد الفحص وكلاهما يجريان في تاخير البيان فلا مهم للتفرقة كما ان ما ذكره من ظهور التمكن
نظرا الى قدرة الله يأتي في تاخير البيان بان يخبر بان المراد من العام الذي خوطب به سيبين مخصص فلا فرق هذا على ما مذاق المستدل
وكلا فالامر عندنا في نهاية الوضوح فلما فرق السايل بان دلالة العقل مانعة عنه بخلاف الفرض ودلالة الخارج عن النزاع لا انقضا
ذلك المقارنة وانما الكلام فيما لم يشعر المخاطب المخصص الا الخطاب هذا مضى في سعة من جميع ذلك لكلام فلا يفيد شيئا منها لو
عدم اسماع المخصص مع اسماع المخاطب بالشفاهة الا ففي ما في جواز تاخير البيان وهو لا يفيد اذ لا بد من جواز تاخير اسماع المخصص
الى وقت الحاجة والمفروض انكار المستدل بالاصل فالحذور لكم في الفحوى من السيد وامثاله كيف تجوزون تاخير اسماع المخصص
ونقول بجواز تاخير بيان العام المخصص والنفاه لزوم الاغراء بالجهل فيمتنع صدوره من الحكيم لقبحه وان ذلك العام لا بد له على
ذلك المخاطب فاسماعه وحده كخطاب الزنجي بالعربي وان دلالة العام مشروطة بعلم المخصص فلو جاز سماع العام دون سماع
المخصص لما جاز الاستدلال بشيء من العمومات الا بعد البحث التام وسؤال كل عالم في الدنيا هل وجد مخصصا او لا وهو يفضي
الى سقوط العمومات وانه لو جاز ان يسمع العام دون الخاص لجاز ان يسمع المنسوخ دون الناسخ والمجمل دون البيان ولو سمع
العام دون الخاص لوجب على المكلف التوقف حتى يفحص عن المخصص وذلك قول اصحاب الوقف وانه يجب على الانسان العمل على
ما يعلم من الادلة الشرعية ولا يلزمه تطلبها الا ترى انه يلزمه ان يعمل على ما في عقله ولا يجب عليه ان يتوقف ويطوف البلاد ليعلم
هل بعث نبي ينقله عما في عقله او لا فكذا ينبغي اذا سمع العام ان يعتقد استغراقه ولا يلزمه طلب ما يخصصه فلو جاز ان يسمع العام
دون الخاص كان مباحا له ان يعتقد استغراقه وفي ذلك اباحة الجهل والجواب عن الاول بمنع القبح في تاخير اسماع المخصص الى وقت
الحاجة ان كان الخطاب شفاهيا وان كان غيره فالمظنون التخصيص مع انه لا خطاب للغلبة فلا اغراء وعن الثاني بان الدلالة على

تخصيص النفي كلمة جواز تاخير الاسماع

المراد وقت الحاجة لانه كان يعلم المتكلم اطلاع المخاطب وتمكنه عنه وقت الحاجة بما في الاصول كما ان قبله على العموم ظاهره فليس
اسماع العام وحده كخطاب الزنجي بالعربي على ان قياسه به مع الفارق فانه ليس بادون من الخطاب بالمجمل وهو ليس منه وثالثهم
من عبر عنه بان العام لا يدل على مراد المخاطب باسماعه وحده كخطاب العربي بالزنجي وهو اعم واوضح وعن الثالث بان
الخطاب ان كان بالشفاهة فيصح الاسناد الى العموم في وقت الحاجة للزوم التكليف بما لا يطاق ولولاه والا كما هو الظاهر فيصح بعد الفحص
والظن بعدم المخصص فلا يفضي الى سقوط عموم اصل التكليف بالعمومات وعن الرابع بالفرق بين وقت الحاجة وقبله بدون فرق
بين شيء منها لو كان من الخطابات الشفاهية والا فالمدار على الظن او العلم بالعدم وعن الخامس بان القايل بالتوقف لا يقول بظهور
العام في العموم ونحن نقول به غاية الامر نحن نجوز تاخير البيان الى وقت الحاجة فيكون مراعى الى ذلك الوقت وبعده يستقر هذا
على تقدير كون الخطاب شفاهيا والا فنقول التوقف لاجل العلم بوجود المعارض في الجملة لا للتوقف في الوضع فاين احدهما من
الاخر ومما يبين الجواب عن السادس ثم من جميع ما مر يبين عدم الفرق بين ما يكون العام بالنظر الى المكلف والمكلف به وحصر العضدي
بالاول ولا وجه له بل مثل ان كلام غيره من الاصوليين السابع يجوز تاخير تبليغ ما يوحى على المختار من جواز تاخير البيان بالفحوى اذ لا يلزم
فيه شيء مما يتوهم هناك اما على تقدير عدمه فلاختلافهم فيه على قولين المختار نعم للاصل وعدم المانع منه عقلا وشرعا ووقوعه عرفا من غير
نكير وفرق بين الشاهد والغايب وامكان اختلاف المصلحة والمفسدة بالتقديم والتاخير وعدم امتناع التاخير بالذات فيختلف بالعوارض
على ان امتناعه اما بالعقل او السمع وكلاهما منفيان اما الثاني فبالاستقراء واما الاول فلعدم اباء العقل عنه مثلا فالمتعضهم وله الامر
بالتبليغ في الاية نظرا الى كونه للفور ويرده عدم ثبوت ذلك لا مطلقا ولا في الخصوص ولو سلم انما يتناول ما انزل قبل الامر هذا وقد ورد
النص بتخصيص متعلقه بامر معين ولو سلم قلنا انما يفيد الامر وجوب التبليغ على الوجه الذي علم انه يبلغ هذا وقد اجاب عنه جماعة بان المراد
بالمنزل انما هو القران عرفا ولا فرق في ذلك بين تاخير الله وتاخير النبي صم واوصيائه عم بل وغيرهم من العلماء بالنظر الى العوام ولا بين الاحكام
وضعيها وشرعيها والواجب منها والحرام وغيرهما ثم التبليغ والبيان لا يجبان بالنسبة الى غير المخاطب للاصول وعدم المقتضي فان المفروض
عدم تعلق الخطاب به فيجبان لمن اريد منه الفهم والفهم والفعل ولا يجبان لمن يريد منه الفعل دون الفهم كالنساء بالنظر الى مسايل الحيض
والغائبين فانه لا خطاب لهم فلا يحتاجون الى البيان غاية الامر يجب الادلة للغائبين من باب تحصيل حكم المشافهين علما او ظنا ولا ما لا يعلم
منه كتب السلف وبعض الخطابات الشفاهية بالنسبة الينا كاية النجوى **المنهج السابع في الظاهر والمأول** ومنه مقدمة الاصوليون اللفظ
باعتبار كيفية دلالته وضعا على معناه الى النص والظاهر والمجمل والماول وجعلوا الاولين محكما والاخيرين متشابها فقالوا الدال على اللفظ
ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح ماول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه
فجعل كالاكثر مطلق اللفظ مقسما فيعم المفرد والمركب وبه يؤذن عموم حدوده وخصوص امثلتهم لها كعد الفخري اقيموا الصلوة نصا

في الظاهر والماول

في افادة وجوب الصلوة ولعز بعيدي نصا في وجوب ضرب خلد عبيده وفيما نظر والغزالي قسم النص الى ما هو نص بلفظه ومنطوقه ومثل
له بلا تقربوا الزنا ولا تقتلوا انفسكم والى ما هو نص بفحواه ومفهومه ومثل له بلا تقل لهما اف ولا تظلمون فتيلا ومن يعمل مثقال
ذرة ومنهم من ان تأمنه بدينار حيث اتفق اهل كل لغة على ان فهم ما فوق لهما اف ولا تظلمون فتيلا الا انا نفهم من الضرب والشتم
وعداء الفتيل والذرة من المقدار الكثير اسبق الى الفهم منه من نفس اللفظة والتأفيف وبعد على من قال انه معلوم بالقياس بانه ان اراد
ان المسكوت عنه عرف بالمنطوق به فحق وان اراد انه يحتاج فيه الى التامل او يتطرق اليه احتمال فغلط ولما عمه بالنسبة الى المفرد
فبانفاقهم وصحيح امثلتهم بل بعض تقسيماتهم ومنه ما في النهاية والمحصول والمنهاج والمعراج وغيرها يشعر باختصاصه بالمفرد ولكنه
ليس بوجه لما مر نعم ليس تقسيمهم بالنظر الى المعنى الوضعي الافرادي ولا التركيبي بنفسه خاصة بل التركيبي بالنظر الى افادة المراد منه او من جزئه
فيكون في التركيبي بملاحظة افادة المراد مطلقا ثم ما مر يقدح في عموم المقسم للحقيقة والمجاز وهو ظاهر كثير حيث اخذوا المقسم
مطلق اللفظ او اللفظ المفيد وصرح في النهاية بعدم اختصاص الظاهر بما دل بالاصل او العرف قال بل كل لفظ يترجح معنى فيه
فهو ظاهر بالنسبة اليه فيكون النص والمجمل كذلك ولذا شاع اطلاق المجمل على ما تساوى فيه المجازان ومن ظاهر العميدي لاختصاصه
بما اوجب حصر التقسيم بالدال بالوضع ويرده ما مر مع احتمال كون الدال بالوضع في كلامه في مقابلة الدال بالعقل والطبع والتقييد
بقوله لغة لاخراج الفعلين ويحتمل ان يكون لما كما صرح به وتبعه ثلة الى الاخير فقط فمعنى الانقسام لا احتمال العقلي وكثرة النصوص ويرد
عليه ان التقييد باللغة يجعل المقسم والمحدود واحدا او الحد جزئيا مع ان المقسم اعم ما يكون دلالته باللغة او عرف الاستعمال او الوضع
الشرعي فلا يصح وربما اعتذر بحمله على ما قابل العقلي وعليه ينبغي زيادة والطبع او لاكتساب نظرية لك فيه ايضا ولعل يرد ايضا بانه ان
نحو بلا احتمال العقلي معنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص
فصحيح ولكنه لا مدخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فليس
بقطعي بالنظر اليه بل الخطر تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر من الحكيم
الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا
بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا
القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها ويرد عليه ان النص الا وغير محتمل الارادة لظهور بطلانه كالثالث ولما التنا
فعلى تقدير صحة التجويز يشكل عدم الصحة بالنظر الى اللغة فان تلك كالعلامة والفخري والبيضاوي ولا بكر صرحوا بان اللفظ والمعنى
اما اتحدا او تكثرا او تكثر اللفظ دون المعنى اشترك في الوحدة وعدم الاشتراك منصوص وصرح العلامة بان مكثر الامر كالمشترك
والحقيقة والمجاز ظاهر والمنقول ينقسم الى الاربعة وعن جمع من الجماعة قالوا ينقسم الى غير النص منها وفيه نظر فان المشترك مجمل والحقيقة

والمجاز ظاهر

والمجاز ظاهر وماول والمنقول نص ولولاه لما صح كلامهم السابق فانهم عدوا متحد اللفظ والمعنى نصا والمنقول المهجور عنه مع انه
لو كان اعم لتم ظاهرا ان شيئا من الاقسام الثلاثة الاول لا يفيد القطع عقلا لوجود العلاقة مطلقا في كل واحد من افراده بالنسبة الى امور
وصحة الاستعمال فيها وبو اتفقهم نحو التمثيل للنص لغة بالارض والسماء من الكاظم وان كان فيه نظر امكون النطق عندهم
ما لم يحتمل غير ما يفهم بحسب مفاهيم اللغة التي وقع التخاطب بها سواء لم يحتمل عقلا غيره اولا ومما يشهد له تمثيل الغزالي للنص بالخمسة
مع جعل المثل له مما لا يتطرق اليه احتمال الصلاة الا على قرب ولا على بعد معللا بانه لا يحتمل الستة ولا السبعة وسائر الاعداد واستجيز مجهه
الاستثناء منه وما قال الحق والكمال انما هو بحسب صحة الاستعمال فانه لم يصح استعماله في غير معناه فهو النص نحو قل هو الله احد فانه لم
يستعمل في غير التوحيد لا حقيقة ولا مجازا بخلاف هو واحد فانه يستعمل مجازا في غيره تقول زيد وحد وفرد في هذا الفن اي ما هر وانحلع
في ذلك الحد بحيث لا يقاربه احد فيكون ظاهرا في التوحيد لا نصا نحو كذا سقط عليهم جدار بيت فلان وخر عليهم السقف وخرقت
ثيابه وانكسرت يده فانه نص على العجب بمثله فانه ظاهر لاستعماله مجازا في فساد امره وان كان مع القرينة وعلى هذا القياس كل ما اتفق
بين الناس في معنى ولا يتجوز به عن اخر فهو النص وما يتجوز به فهو الظاهر هذا وتخصيص القطع على القدر الاول بالنسبة الى كلام الشارع
لا ينفع لعموم الاصطلاح فان هذا التقسيم كسائر التقاسيم لم يختص بكلام الحكيم الذي لا يصدر عنه الغلط في الكلام خاصة بل المقصود بالنظر
الى كلام المتكلم مطلقا نعم اكثر فوائده بالنسبة اليه وكيف كان لو كان مناط صدق النص على القطع عقلا لا يتاتى الا بالخارج وهو ظاهر كالتالي
ثم منهم من فسر الظاهر بما دل دلالة واضحة فيعم النص فيكون قسما منه كما ان بعضهم سمى الظاهر نصا كالشافعي فيكونان مترادفين وعرفه الغزالي
بما يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فيكون قسيما له وهذا الاطلاق هو المعروف الا انه غير منعكس لعدم شموله لما فيه اصل الظن مع
ان اعتبار الغلبة غير محتاج اليه كقوله من غير قطع ولعتذر بان المراد هنا بغلبة الظن هو الظن الغالب على الشك وبان مراتب الظن غير
منحصرة وان كانت محدودة بطرفي العلم والشك لكن كل ما يفرض ظنا يفرض ما هو دونه وفوقه فيكون ظنا غالبا بالنسبة الى ما دونه فيفيد غلبة الظن
قد يفيد العلم فلا بد من التعرض لنفيه وهو كما ترى ولا مدي بما دل على معنى بالوضع الاصلي والعرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وهو ايضا
منعكس لعدم اختصاص الظاهر بالحقائق كما مر ولذا قيل ما دلالته مضمونة لمجازه الا ان الاجود اسقاط التعليل بهما الماول وعرفه الغزالي
باحتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر ويرد عليه ان الماول المحتمل لا الاحتمال واعتبار غلبة الظن
يجعله غير منعكس لخروج ما يعضده دليل قاطع به كاعتبار اعتضاده بدليل فان الماول اعم منه ومما لا عاضد له من عقل او نقل كما بد منه
او اجماع بل يكون فاسدا ومنه يبين ما في تحديده بالحمل على المرجوح لمقتضى نعم لو اسقط التعليل استقام كالحاصل من الجميع عدم مستثنى
تاويل في النص والمجمل لاختصاصه بالظاهر ثم التاويل لا يتحقق مع انضمام القرينة ولا يكون ظاهرا او نصا ولذا جعل بعضهم بعيد احمل المجاز
كلها من باب الماول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء تادينها القرينة او فادتها مع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ

القرينة ظاهره مع قطع النظر عن القرينة سواء عنها ما اول وللتاويل انما مختلفة صحة وفسادا قربا وبعدا ولها مراتب شتى واما المجمل وقد يسمى
بالمبهم فقد سبق تحديده ومعاني حد كل من المحكم والمتشابه بان بالتقسيم كما بان انقسامه في تضاعيف الكلام ومع جميع ذلك عرفنا لام في
الاهم اهم **اشارة** لا يجوز ان يخاطبنا الله تعالى بظاهر بل بلفظ مطلقا ولم يرد منه شيئا ولم نقف على مخالف الا الحاجبي والعضدي فقد
ولم يتبعاه كاعن الحشوية وهم اصحاب الحديث من العامة فانهم جوزوه وذلك مما يلزم الاشاعرة الا ان المحكي عنهم وعن المعتزلة الموافقة
لنا وبما انسبت الى غير الحشوية لنا انه لولاه لزم اللغو والعبث والقبح والنقص على الله تعالى والاغراء بالجهل واقحام الانبياء وانتفاء الفائدة
في ارسال الرسل وانزال الكتب فضلا عما في خصوص وصف القرآن من كونه هدى وشفاء وبيانا ولا يحصل ذلك الا مع القصد والارادة
ولهم حروف المقطعة في اوائل السور ونحو تلك عشرة كاملة لا تتخذوا الهين اثنين كانه رؤوس الشياطين والجواب على التاويل
في الله تعالى بالاثر والاولى بل فيه فضلا عن لزوم مخالفة الاصل لولاه ومخاطبة العرب بلسان العرب وهم لا يفهمونه مجازا والجواب ان شيئا
منها لا يفيده فان الخلاف في مدلول اسماء السور على انواع الظاهر فلم يثبت كونها منه كانت كيد في التكثير بعدها وغيرها والتمثيل بما المستفيح
وتخصيص الحال ببعض من تقدم فضلا عن كفاية الظن وعدم منع تخاطب القرني بلسان العرب فقد تقدم على الفهم ومنه يتضح حكم خطاب
السوء والاعدم كما يتقدم عدم جواز ان يخاطب بما يريد لظاهره على غير المقصود من غير قرينة فضلا عن لزوم التكليف بما لا يطاق وبح
طلب المجهول في التكاليف ولزوم الخطاب بالمهمل وغير نظر وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي
لحديث انا نسئل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه ولم نقف على مخالف الا المرجئة فانا
لحكي عنهم تجويز بل المحكي عنهم لانهم اتفاق الاصوليون ولهم الايات المتشابهة كالدالة على اليد واليمين والوجه والجنب ومكر الله
والاستواء على العرش ونحوها نظرا الى عدم ارادة ما يفهم منها بل ما الذي يعلمه والجواب ان كل التاويل بل لا بد في الدليل على انه لو كان غير معلوم
لنا لا يستلزم المدعى لاحتمال وجود القرينة للمخاطب بها على ان العقل ما كرمنا الكل بعدم بقائها على ظواهرها فما بين عدم جوازنا
لخطاب بالمهمل لهم كما بان لزوم حمل الخطاب على ما هو ظاهر عند المخاطب فانه اما انه لا يريد منه شيئا او يريده على تقديره اما على غير
ظاهر ومناسب او ظاهره كذلك او مجموعهما معا ولا ولا وقد ثبت بطلانهما كما ان الرابع كذلك فان المجموع غير ظاهر على ان ما هو من الادلة يجري
بالنسبة الى غير الظاهر منه فتعين الثالث على ان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى الدال عليه ما هو المراد عرفا ولولاه لزم ما مر
اشارة اذا تعذر حمل الخطاب على ظاهره فلو كان للمصروف عنه حقيقة واحدة ووجدت قرينة تصرفه عنها فاما ان يتعين ان المراد غيرها
اولا فعلى الاول ان كان معينا تعين حمله عليه والا فكالثاني وعليه تعين حمله على مجازه فانه لولاه لزم ان لا يريد منه شيئا او اراد منه الفظا
وكلاهما غلط لما مر انفا ومع لو كان له مجاز متعين يكونه مجازا راجحا او قريبا ونحوها تعين حمله عليه واذا لم يكن له ذلك فكانت مجازاته
متساوية او كان وجدت قرينة على عدم ارادته فاما ان يدل دليل على تعيين واحد منها او عدم ارادة بعضها او لا يدل على شيء منهما

في بيان انه لا يجوز ان يخاطب الله بظاهر ولا يريد منه شيئا

في بيان لزوم حمل الخطاب على ما هو ظاهر

في بيان حكم ما اذا تعذر حمل الخطاب على ظاهره

فعلى الاول يتعين حمله عليه وعلى الثاني ان كان غيره واحدا فكذلك والا فكالثالث وعليه يصير مجملا لعدم المرجح وعدم جواز الجمع
بين المجازات من دون فرق بين المحصور وغيره كما يتعين التعيين عند الحاجة لو كان في التكاليف ولا فرق فيه بين ان يثبت ارادة
بعض المداول وعدمه لعدم التنافي بل هو مما لا ينافي ارادة الحقيقة ايضا نعم لو تعين عدم ارادة البعض تعين ارادة البعض تعين
ارادة الباقي كما مر فلا وجه لما عن بعضهم من لزوم التعيين على ما كان المجاز غير المحصور نظرا الى امتناع ارادة الجميع مع تعذر حصرها علينا وعدم
بيان القائل ان يقول انه اراد ها كلها على البدل لان ذلك ممكن مع فقد الحصر والدلالة على التعيين فانه لو اوجب الله تعالى علينا نزح هذه
فانا نكون مخيرين وفيه نظر فان التخيير في مثله على نحو الحقيقة لظهور النكرة في الفرد المنتشر ولو فرض كونه حقيقة في المعين وصح
استعماله في العموم بدلا فمجاز ولهذا لا مستعد ووقع على تقدير يريده ما مر للعلامة والفخري مثلا على تقدير كونه محصورا حمله على الجميع بكذا
على قول من جوز استعمال المشترك في مفهوميه اما على الكل فلعدم اولوية البعض واما على البدل فلان الخطاب ليس بعام ويريده ما مر بلا
فرق فيما بين العام والخاص ولما لو كان له حقيقتان فاراد ولم يمكن ارادة البعض فان كانت الحقايق متساوية ولم يكن قرينة معينة يكون
مجملا ولو كانت مجازاتها مختلفة بالمجاز ولو كان بعضها ارجح قدم مجازها على مجاز غيرها سواء كان مساويا لمجاز غيرها او ارجح او مرجوحا
لتقدمها على غيرها فاذا ثبت عدم ارادتها وغيرها تعين مجازها مثلا فان للعلامة حيث نفى ترجيح المجاز بترجيح الحقيقة لا لقائها فلم يبق
لمجازها اعتبار وبعده ما مر وللفخري حيث قدم اقرب المجازات مع تساوي الحقايق وحكم بالتعارض فيما لو اختلف مجاز الحقيقة الواحدة
بالمرجوحية ومجاز الحقيقة المرجوحة او المساوية بالمجاز وفيه ان مرد ان الحكم الى المجاز من الحقيقة فاذا كان الحقيقة مساوية مع غيرها
او مرجوحة لم يثبت تقدمها فلا يتعين ارادة مجازها سواء كان اقرب اولا ولو دلت قرينة على عدم ارادة واحد منها تعين ارادة
لغيره ان كانت واحدة كما لو دلت على ارادتها والا فمجمل واما لو لم يكن حقيقة اصلا ولم يمكن ارادة ما تعارف استعماله فيه فكما له حقيقة واحدة
وتعذر ارادتها هذا كله على المختار عندنا وعند الاكثر من كون الاصل والظاهر في الاستعمال مع تجرده عن القرائن الحقيقة مطلقا على
ما حضر بعضهم بغيرها اذا امكن الجمع بين الحقيقة والمجاز او الحقايق فانه على هذا الظاهر الجميع عنده هذا وقد قسم العلامة والفخري
ما لا يمكن حمله على ظاهره بانه اما خاص او عام فان كان خاصا وكان حقيقة في شيء ثم وجدنا ما يصرفه عنه فحكما بعدم خلوه من ان يدل ذلك
على ان المراد ليس هو الظاهر او على انه غير الظاهر مرادا او على ان الظاهر وغير الظاهر مرادان فان كان الاول فسماه بما يرجح الحمل عليه و
ان كان الثاني فان عينه الدليل حكما بحمله عليه والا فجعلاه كالاول وان كان الثالث ولم يتعين ذلك الغير فجعلاه كالاول وان تعين
حكما بوجوب الحمل على المجموع قالا ويكون اللفظ موضوعا لهما اما لغة او شرعا او قد تكلم بالكلمة الواحدة مرتين وفيه نظر لاحتمال
كونه من باب عموم المجاز وتقدمه على الاولين بل تعينه فيما لم يحتمل الثالث ومع احتماله كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
في وقت يتبعه الامر بينهما في تقدم المجاز على الاشتراك بتقدم الثاني ومن يعكس يعكس ولا يبعد تقديم الاشتراك لغلبته على مثل هذا

المجاز لو لم نقل بتقديمه عليه مما كالندرة استعمال عموم المجاز فيما نعرفه وان كان عاما كما يحمله على العموم مع التجرد وان لم يتجرد فان دلت
قرينة على ارادة الظاهر وغير الظاهر ونعين ذلك مما يحمله على ما تقدم من التفصيل وان لم يكن معينا جعل الكلام فيه كما في الخاص
اذا دل الدليل على ان المراد غير ظاهره وان دلت على ان المراد ليس ظاهره فيحمل التعيين بالدليل معينا الجواز ان يكون المراد بعض ما تناوله
او شيئا لم يتناوله ولا يصح الجمع وفيه نظر لتعين الاول نظرا الى الاشهرية والاشيعية وان دلت على ان بعضه مراد كما يعلم اقتضاء ذلك
خروج البعض الاخر عن الارادة لعدم الثاني وان دلت على ان المراد هو البعض الاخر مما يخرج الاول عن الارادة للدلالة على ان الاول
هو كال المراد وان دلت على ان بعضه ليس بمراد كما يخرجه عن الارادة ويبقى غيره فيها والاولى ما ذكرناه لعدم الفائدة فيما ادعوه
اليه فيكون التكثير بدون الفائدة ولزوم زيادة ما ذكرناه لاقتضاء المقام بيانه فتدبر حتى يظهر جميع ما فيه حتى غير ما سمعت ثم هل يثبت
الحكم للمعنى المجازي بدلالة على ارادته من اللفظ فيصير قرينة للمجاز او لا اظهرها العدم للاصل وعدم المانع فانه لا منافاة بين ثبوت الحكم
من دليل اخر وبقاء اللفظ على حقيقته اصلا ولا فائدة للبعض معللا بان ثبوت الحكم في صورة المجاز يفتقر الى دليل وليس سواه ولا نقل واذا
حمل على المجاز انتفى الحمل على الحقيقة لامتناع الجمع بينهما والجواب ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وليس سواه فلعله يكون حكم
لانها الدليل لم يتبين به فكان ولم ينقل للاستغناء بالاجماع او ضياع فالاقوى في اية الارث لا تحمل على المجاز لثبوت حكم الحجب للاخوين بالاجماع

اشارة اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد القطع ام لا فقيل لا لان الثاني توقفها على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم
الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض النقلي والعقلي الذي لو تقدم عليه لزم ابطال
النقل او بطلانه لان الاصل يستلزم بطلانه الفرع ولا ريب ان نفي جميع الاعدام انما هو بالظن كالنقل ولا سيما مع رسالة واحتمال الغلط
والتصحيف واللحن وغيرها والموقوف على الظني ظني بل ربما يمنع افادة النقل اللغوي الظن نظرا الى غلبة فساد مذهبهم وتحاسد بعضهم
على بعض وتنافسهم في القرب من السلاطين والامراء ومن قصة الزنبورية وقد نقل ان اهل ما صنف في اللغة كتاب العين مع انه مهجور لدى اهل
اللغة قد ذكره [illegible] الى الجزم بذلك وهو ضعيف لان بعض اللغات والنحو والصرف متواتر النقل وعدم الاشياء التي ذكرت قد علم
في محكمات القران فثبت القطع فان تواتر النقل في الجملة بمجرده لا يؤدي الى القطع كما ان عدم تلك الاشياء بمجرده لا يفيده ولا مجموعهما يفضي الى
القطع في جميع محكمات القران ولا في بعضها لعدم كفاية شيء منها لسد جميع الاحتمالات فيهما بل لان المراد من الكلام ربما يفهم بالقطع
بالنظر الى القرائن وهذا مما يحكم الوجدان ويشهد به العيان بل الامر فيه كما نراه كيف ولولاه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه
اصلا وبطلانه ضروري وانكاره مكابرة فاذن بان ان الحق هو القول الاخير ويحتمل جدا كون النزاع لفظيا فان المنكر انما انكر كون دلالة
اللفظ قطعيا والمثبت لا يقول بخلافه بل انما يدعي افادة القطع بالخارج فلا نزاع وعد منه قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا هو
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم ثم لو عارض الدليل العقلي قدم العقلي الا ان يكون قطعيا فلا يمكن فيهما التعارض

اما الاول

بيان في ... الحكم ... المعنى المجازي ...

بيان اختلافهم في الادلة النقلية ما يفيد القطع ام لا

اما الاول فلان شرط حجية الدليل العقلي افادته القطع فلا يمكن تقديم غيره عليه على انه بذلك يبطل حجية النقلي لانه فرع عليه فبابطال الاصل
يبطل الفرع لا يقال ليس كل عقلي اصلا للسمعي فجاز ان يكون ما قدم غيره مما يعارضه فاذا رجح على معارضه لم يكن ذلك ترجيحا له على اصله فلا يلزم
ابطاله لان عموم العقلي او نصه يكشف بطلانه اصلا فان الدليل على حجيته حصول اليقين به من دون مدخلية خصوصية منه دون ما
فيه وهو سبب وجوده فاذا امكن بطلانه بالاضافة الى فرده لا اعتماد عليه في غيره لان السبب في الكل واحد فيتزلزل او ويرفع بالنظر
الى ما يجري في غيره فلم يجر فيه ويوجبه اي تخصيص الدليل العقلي يستلزم تخلفه او اختلافه وكل منهما يقتضي بطلانه كما هو ظاهر
على انه لو صح ابطال العقلي في موضع صح مطلقا لعدم الفرق فصار فسطط واما الثاني فلا تستلزم امر صدق ويمكن لو امر منا الله او
رسوله به لو احد او صيامه والجمع بين النقيضين او الضدين وصحة الاعتقاد بهما وبطلان التوالي كذلك كظهور الملازمة **اشارة**
في تحقيق الحق في كثير مما اول بينهم من التاويلات منها ما الحقير في النبوي المروي فيما بين العامة عن ابن عمر ان غيلان بن
سلمة لا الفيروز ابادي لدلمي ولا ابن غيلان فانهما وهم اسلم وله عشر نسوة في الجاهلية فاسلمن معه فقال النبي امسك اربعا وفارق
سايرهن بحمل الامساك على الابتداء والمفارقة على الترك او بحمل الامر بالامساك على اختيار الاوايل والمفارقة على ترك غيرهن فدينا
نعيد وعده مثل حصر عدد النساء في اربع وما يعلم مبني على انهم يرون ان نكاح الكفار يحكم بالصحة بعد الاسلام اذا وقع على سهلهم
ولا يباد من بعده وهم ثلة فان ارادة الابتداء بالنكاح من الامساك والامر بالمفارقة مع انقطاعه بالاسلام بعيد جدا فان المفهوم من
الامساك بقاؤه على ما كان ومن المفارقة دفع النكاح عنه وبعدها عما سمعت واضح كما ان حمل الاطلاق امر الامساك بالاربع ومفارقة غيرهن
على الاوايل والاولى كذلك ولا سيما مع عدم ذكر ذلك اصلا وبعده من العادات كبعد سكوت النساء وبعد عما نحن عن اختيارهن الاوايل
وتركه الاوائل من دون تنازع وذكرهم لانه في اخبارهم كما روى نوفل بن معوية قال اسلمت وتحتي خمس نسوة فسالت النبي فقال
فارق واحدة وامسك اربعا فعمدت الى اقدمهن صحبة عندي عاقر منذ ستين سنة ففارقتها وفيروز الديلمي قال قلت يا رسول الله
اني اسلمت وتحتي اختان فقال اختر ايتهما شئت وبعد التاويلين منه اظهر للتصريح بالتخيير ولما التاويل في المورد فيبعده انه لو وقع
لحفي صدر الاسلام ثم النسخ لشاع للامر بالتفريق كان عنده اكثر من اربع فنقل وبان كيفية النسخ والمنسوخ نظرا الى العادة
الحكم ذلك مع عدم ذكر النسخ في احد منا ولا منهم ولو قيل الخبر من حكايات الاحوال لو ورده في واقعة فالحكم بخلافه طريقة اهل الا
سلام ولا قايل بالفرق قطعا ثم سنده ضعيف عندنا لكونه ذاديه على ما صنعناه ابن عمر بل متعطرفهم وبعد ما لهم ولم يرجع عندنا
هذا وما بعد الاولين استلزامه فيهن ولده بامساك اربع منهن مع عدم ظهور تجانز له وعدم ذكر شرايط النكاح مع كونها
لوقت وقت الخاتمة والتزويج وقرب العهد بالاسلام وما ناقاه ذلك لسيرته نظرا الى كثرة شفقته على امته وعدم نقل التجديد اصلا
وان امكن القطع في بعضها الا انه في الجميع انتهى ابينا في العبد الشديد لا يصح ومنها ما لهم ابينا في قوله نعم فاطعام ستين مسكينا

بيان في حمله من التاويلات ومنها قوله امسك اربعا وفارق سايرهن

من ان المراد اطعام ستين مسكينا اعني ان المقصود انما هو دفع الحاجة فلا فرق بين تعدد الاشخاص ووحدتهم لو كان الطعام قدر اشباع ستين مسكينا وهو في نهاية البعد لامتناع التعدد في اعتبار العدد لما فيه مع اشتماله على فوائد كفضل الجماعة ووجود مستجاب الدعوة فيهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن الى غير ذلك وكون الاصل عدم الحذف وجوب ان لا الفاظ الظاهرة على معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة اليها وبعد اسقاط المذكور وجعله مغيرا في محله مع ايهام الاختلاف في المعنى من دون قرينة ولزوم تلعب اليساق عن وقت الحاجة على ما هو الحق لو اراد المحذوف فلا يتم لولا القياس لكونه مع الفارق فاندفع ما لو قيل ان ذلك انما يرد عليهم لو قالوا باتمام الطعام اما لو قالوا بانه يفهم من النص ايجاب اطعام ستين ومن استنباط المعنى ايجاب اطعام طعام ستين مسكينا كما يشعر به تعليلهم وهو ما مر فلا اذا ولو قيل تعليله يكون قياسا فلا يكون من التاويل قد عرفت عدم منافاة كون سبب التاويل القياس

ومنها ما لابي حنيفة في اية الخمس حيث اعتبر الفقر في ذوي القربى وعده الحاجبي والعضدي بعيدا معللا بان فيه تعطيلا للفظ العموم مع ظهور ان القرابة ولو مع الغنى سبب للاستحقاق وعن اصحاب الشافعي ان هذا التخصيص بط لانه لا يحتمله اللفظ لانه اضاف المال اليهم بلام التمليك وعرف كل جهة بصفة وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة وقد ردوا عليه بانه الغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وهو مناقضة للفظ لا تاويل له والكل مردود بانه لو تم ما ذكره لاتى في التخصيص مطلقا على ان المحكي عن الشافعي اعتبار الفقر في ملك الامة في ابن السبيل في الزكوة بل هو المعروف مع انه باتي ثمة ما ذكرها وكذا في اليتيم هنا في اشهر قوليه مع انه مثله ثم مقابلتها مع المساكين وجعلها قسيما لها يجعلها ظاهرة في عدم اعتباره لكن يمكن تخصيصها اذا دل عليه دليل وما جعلها قسيما للمساكين يحتمل ان يكون لمزيد اهتمام فيهم من جهة القرابة وحرمانهم من الزكوة الى غير ذلك ومثله شايع ومنه ما في بعض اصناف ابناء الزكوة عند المشهور والامر بالمحافظة على الصلوات والصلوة الوسطى وجعل الحقيقة الشرعية قسيما للعرفية مع الصدق فانا

ومنها ما في الحديث النبوي لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فخصه بالقضاء والنذر وعده الحاجبي والعضدي كالغزالي لنا متين معللين بان النفي يحمل على النكرة فيكون للعموم ولا يسبق منه الى الفهم الا الصوم الاصل الشرعي وهو الفرض او التطوع والتطوع غير مراد فلم يبق الا الفرض الذي هو ركن الدين وهو صوم رمضان واما القضاء والنذر فيجبان باسباب عارضة فكانا كالنادر لا يفهم من اطلاق الصوم كما لا يفهم من قوله اكرم اقربائي اقارب النسب دون النسب لندرته وفيه نظر فان الصوم اذا كان نكرة في سياق النفي كما هنا يعم القضاء والنذر مع الاطلاق فلحوق التقييد بهما فيما كان اللفظ مطلقا لا يصح ولو قلنا بانصراف المطلق الى الافراد الشايعة ولما لو قلنا بحمله عليه من باب تيقن الارادة او كان عاما لغة فيصح التخصيص الا ان مثل هذا التخصيص والتقييد اقل من كالو خص العام هنا بالواجب المعين كرمضان ونحوه فيما لو كان الفرد المعين لم يقبل لمتبوع العام له كالنذر في وجه فكالافراد الغير الشايعة بالنسبة الى المطلق في وجه فلا يصح التخصيص والتقييد بل يتعين الحمل على نفي الفضيلة في مثل ما كان فيه فان التخصيص والتقييد

يتوقف

٢١٧

يتوقف على دخول المخرج في العام والمطلق والمفروض عدمه فتامل انا اخراج النادر قريب والقصر على النادر ممتنع وبينهما درجات تتفاوت في القرب والبعد لا يدخل تحت الحصر فيها لا يخفى هذا وبالجملة قول ابي حنيفة ملاحظة بحال التخصيص بما ذكره والحمل على الفضل لو قلنا بتقديم التخصيص على المجاز ومنها ما لمعظم العامة في اية الوضوء من تاويل المسح بالغسل التفاتا الى ان الارجل عطف على المغسول او مقدر باغسلوا لان تحديدها الى الكعبين كتحديد المامور به اليهما كما في غسل اليدين الى المرفقين ولو كان الواجب المسح لما كان مقدرا كما في الراس وهو على قراءة النصب ظاهر واما على قراءة الجر فلكون جرها بمجاورة المجرور وهو بعيد مع ان القراءات في الرؤس اما نصب او جر او رفع والاخيرة لا عبرة بها لعدم كونها من المتواتر وعلى تقدير تسليمها تلزم واما الاوليان فيرد ان يكون النصب من باب العطف على ظاهر المسموح والجر على محله او يكونان على العطف على المغسول اما نصبها فلكونها معطوفة على ظاهره واما جرها فلجوار الرؤس المجرورة ويقوى حملها على الاولين دون الاخيرين بل لا يكاد ان يصحا اما الاول فلان قربها الى الممسوح يعين العطف عليه اما على ظاهره او محله واما الثاني فباطل اما اصل العطف فلان الكلام مشتمل على حكم الغسل والمسح وخرج عن الاول ودخل في الثاني ثم ذلك جعل الرؤس مطلقا على المغسول بعد عن اللغو ولا يحتمله اهل اللسان بل يقبح المتكلم به ويحكم بخطائه فلا يليق بالقران المنزل للاعجاز كما ان تقديره اغسلوا لا يصح لعدم القرينة على الحذف ولا سيما على اغسلوا ولزوم اختلال القراءتين معنى مع ان الحذف خلاف الاصل وانما يحسن ارتكابه عند عدم المندوحة عنه وانسداد الطرق الا اليه وفيه نظر واظهر منهما فساد الجر بالجوار فانه مردد بين عدم الجواز والجواز مع الشذوذ عن كثرة اللغويين فيحتج على خلافه ويقدم عليه مع عضاده بانه لا يعرف من لغة العرب ويقبح المتكلم به ويحكم بخطائه على انه لو جوزناه لم يصح حمل القران عليه لشذوذه وندرته بل وعدم كونه قياسيا لنفي الخلاف عنه صريحا وظاهرا بل ولو كان قياسيا لنفي الخلاف عنه لا يجوز هنا فان مجوزيه شرطوا فيه على ما في كلام ثلة عدم تاديته الى الالتباس على السامع وان لا يكون معه حرف عطف وهما مفقودان هنا فلا يجوز اساكيف ومع جميع ذلك لو صح لا يصح حمل مثل القران عليه وما ذكر من شهادة الكعبين على العطف على المغسول مردود بان الحكم يتغير مع ان المغسول بعضه غير محدود كالوجه كذلك فكيف تشهد ان له على انه لو صح الاعتماد على مثله لصح ان يقال المغسول لما كان المحدود وغير محدود فالممسوح ينبغي ان يكون كذلك فيؤكد كونها ممسوحة وربما يعطف على الممسوح على ان يغسل غسلا يسيرا شبيها بالمسح لئلا يقع سرف في الماء فنصب عليها الا ان يمسح وربما يعلل بعدم وجوب الاشتراك بين المتعاطفين في تفاصيل حكم المعطوف عليه بل في اصله ولما كان الغسل والمسح مشتركا في ان كلا منهما مشتملا على امساس العضو بالماء كفى في صحة العطف كما في قوله ولقد اتيك

في الوغا متقلدا سيفا ورمحا وعلفتها تبنا وماء باردا مع ان الرمح لا يتقلد به والماء لا يعلف بل المراد من المشاركة فان
السيف والماء مشاركان لهما في الحمل والتناول وغير ذلك فان وحدة العامل وعدم القرينة على الخلاف مع كونه خلاف الاصل
وانه لو ارتكبناه لكان المفهوم منه ما هو المفهوم من المذكور وعدم قائل بوجوب الامتداد في غسلها من الامر بعيد جدا
لولا ملبعيد كذلك بل باطل لما سمعت من مخالفته لاجماع الامة وما ذكر من عدم لزوم الاشتراك في تفاصيل حكم المعطوف
عليه بل في اصل الحكم يرده ان المسح هنا اصل الحكم لا تفصيل من تفاصيله كما هو ظاهر والتعبير عن باب الحذف فكسقيتها
ماء ومما ملا رمحا ونحوهما على ان هناك بالقرينة بخلاف ما هنا وبالجملة تأويل المسح بالغسل مما لا يمكن تصحيحه بوجه
بل هو عادم النظر في القرآن بل في لغة العرب بل محكوم بالخطاء الصرف وربما ادعى الاية بانها مقصورة على بيان كيفية الوضوء
الذي يمسح فيه الخفاف وليس المراد بها بيان كيفية مطلق الوضوء ويبعد جدا ان المسح فيها الارجل لا الخفاف ولم يسبق
لذكرها فيها شيء مع عدم تداول لبسها في الحرمين وما بينهما فهو ايضا من باب الالغاز والتعمية **ومنها** ما لهم ولنا في المروي
في العامي والخاصي في اربعين شاة شاة وقد اول على ما في النهاية بان المراد به مقدار شاة معللا بانا انما احتجنا اليه
لما علمنا من ان المقصود من ايجاب الزكوة انما هو دفع حاجة الفقراء وسد خلاتهم وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين بل ربما
كانت القيمة ابلغ في حصول المقصود لامكان صرفها الى اي نوع شاء الفقير من شراء الشاة وغيرها ومن الشافعي استبعاده
معللا بانه يرفع النص فان قوله الزكوة انما هو دفع حاجة نص وما من الخبر بيان له وهو نص في وجوب الشاة وايجاب القيمة
رفع وجوب الشاة واسقاطها فيكون رفعا للنص ولان سد الخلة وان كان مقصودا الا انه ليس كل المقصود بل ربما قصد
مع ذلك التعبد ومقصود سد الخلة ولان التعليل بسد الخلة مستنبط مما من الخبر فيرجع على الاصل بالابطال وعلى الظاهر
بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين وهذا التأويل يرفع هذا الوجوب بما استنبط منه من العلة التي هي دفع الحاجة
واذا استنبطت العلة من الحكم واوجب رفعه كانت باطلة وفي الجميع نظر اما في التأويل فلانه بنا في اصالة الشاة فان مقدار
الشاة يعمها وقيمتها من غير اختصاص بها حتى يقتضي اصالتها مع ان اصحابنا بل وغيرهم يجعلون العين اصلا والقيمة بدلا بل يمكن
ان يقال لا بد على كفاية الشاة بل ولا غيرها فان المقصود على هذا بيان مقدار الواجب وهو مقدار الشاة ملاحظا لامر ابرد
في بيان حكم الحرج بل فيها فلا يفيد العموم فيه وبعده ظاهر كما هو خلاف مفهوم العلماء وايضا الظاهر من قوله في اربعين
شاة شاة التعيين ورجوعه الى الامر فلو تعذر حمله على ظاهره وهو وجوب الشاة عينا تعين حمله على التخيير فانه اقرب مما
ذكروه قطعا فانه يتردد بين الحقيقة واقرب المجازات بل هو الشائع والمفهوم عرفا في امثاله مما تعلق الامر بشيء ثم
ثبت من الخارج كفاية شيء آخر منه كالامر بالاستنجاء بثلاثة احجار والجمعة وغيرها فلا بعد فيه بخلاف ما ذكروه

في بيان تأويل قوله في اربعين شاة شاة

يبين

يبين فساد التأويل بان المراد قيمة شاة معللا بان المقصود دفع الحاجة والحاجة الى قيمة الشاة كالحاجة
الى الشاة على انه يقتضي عدم اجزاء الشاة وبعده ظاهر وربما اعتذر بان المراد ليس تقدير القيمة او جعل الشاة
بعينها لحاجة بدونه بل المراد ان الشاة اعم من ان يكون شاة حقيقة او معنى وقد استنبطوا من الحديث والدال
صريحا على وجوب الشاة جواز اعطاء القيمة بدلها لحاجة كان الواجب القدر المشترك فاحدهما يفهم منه صريحا والاخر
استنباطا وهو كما ترى واما في الاستبعاد فلما بان مما مر في التأويل من انه راجع الى التخيير ومبني على فرض وجود سبب
التأويل كما ادعاه المأولون حيث ادعوا العلم بالمقصود فلا يرفع النص ولا ينافي فيه الاحتياط والتعبد ولا رجوع
الاستنباط بالابطال على الاصل فانه لا تنافي بين علة الحكم وهو رفع الحاجة وبين اصله وهو وجوب الشاة لاشتراك
العلة بينه وبين فرعه وهو اجزاء القيمة ثم منهم من انكر كون ما في الخبر تأويلا معللا بان كلاهم صريح في ان حكم قيمة الشاة
يستنبط من حكم وجوب الشاة بالقياس وذلك بالغاء خصوصيتها ومن المعلوم ان استنباط حكم من اصل بجامع ليس
من التأويل في شيء وليس فيه حمل اللفظ على خلاف ظاهره فعده من التأويل خروج عن البحث وفيه ان اسباب التأويل كثيرة
ومنها القياس عند من يكون حجة فبالقياس تأول او في النص على ان هذا لو كان بالنظر الى بعضهم والا فقد سمعت
كلام النهاية **ومنها** ما تأوله جماعة منهم كمالك والغزالي والعضدي كما عن ابي حنيفة واحمد في آية الصدقة بحملها على عدم
لزوم البسط وجواز اختصاص البعض بالحكم واستبعده الشافعي كما عن امام الحرمين بناء على كونه تأويلا لظهور اللام في الملك
عرفا الى اضيف الى من له قابلية الملكية ظاهرا وكان المتعلق لها كالباقي كالدار او البستان او القرية او نحوها لزيد وان لم يكن
حقيقة فيها كما هو الحق لعدم فهم الملكية الا بالقرينة ولاولوية الاشتراك المعنوي من اللفظي في مثله مع ان استعماله في
القدر المشترك اغلب وقد حققناه في محله وعام بانه لو كان مشتركا لم يصح حمله على الاختصاص بالاصل لتقديم الظاهر عليه ولا
بناء لفظة في في الرقاب وفي سبيل الله فانها لا تنفي الملكية غاية الامر عدم دلالتها عليها فلا تنافيها وعلى كونه قرينا شيوع
استعمال اللام في الاستحقاق والاختصاص دون الملك فلا يقتضي البسط عليهم على انه لو كان اللام للملك لزم البسط على
جميع افراد كل صنف وعدم التفاضل بينهم وعدم تخصيص بعض بدون اذن الباقين بل يلزم الشركة بينهم وبين الملاك
فلا يجوز تصرفهم بغير اذنهم ولا اعطاء بعض الفقراء بدون اذن الباقين ويلزم اعطاء العين لا العوض الا برضاهم
وغير ذلك من لوازم الملك والشركة والكل خلاف الاتفاق فحمل اللام على الاستحقاق اولى من ارتكاب هذه التخصيصات
الكثيرة بالنسبة الى الجمع المعرف وغيره ولو حمل الجمع على مقابل الجمع لم يصح وفاقا ولو اغمضنا العين عن الجميع نقول الاية
مسوقة لبيان المصرف بشهادة الحصر وقوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فالمراد انها لا تصرف الى غير هؤلاء

في بيان ما ذكر من تأويل [illegible]

لا انه يجب الصرف في جميع هؤلاء ونحن انما نجد ثبت بان بالحمل على الاستحقاق والتمليك يحصل الرد ايضا فلا يصلح ذلك
صارفا عن ظاهر اللفظ وفيه ان الحمل على التمليك قد عرفت ما ذكرنا فيه ان الاستحقاق لا يستلزم التساوي في القسمة على
ان اطلاقها الماورد في بيان المصرف لا يفيد وجوب البسط بل لا يفهم منه الا كونهم محلا فهذا ما يجيب باهمية بيان المصرف
بالنسبة الى غيره فالحمل عليه اتم وهو كما ترى هذا وانت خبير بانه على تقديره لا لزم على الحمل على بيان المصرف لا يصح عليه تاويلا
الا على وجه بعيد فان المجاز مع القرينة اللفظية ظاهر في مدلوله تمام الا ان بعد المجاز من حيث هو ما ولا وقد عرفت حبدا
ولا استبعاد ان اضافة الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بعضهم على البعض بالواو مقتضى للتشريك والتساوي وكونه
لا بد لبيان المصرف وشرطا للاستحقاق لا ينافي ذلك لجواز كونهما مقصودا وهو اولى لو اهتم ظاهر الاضافة والعطف
والصرف الى واحد ابطال لذلك فلا يجوز وجوابه يظهر مما مر ومنها ما البعض لفقهاء في النبوي فيما سقت السماء العشر وفيما
سقي بنضح او دالية نصف العشر من حمله على الفرق والفصل بين العشر ونصفه لا بيان ما يجب فيه فيكون على العموم ولو جنسا
فلا يحتاج الى دليل آخر لاخراج الخضراوات فان ثبت فيكون بدليل كليس في الخضراوات صدقة او نحوه ومنها ما البعضهم في النبوي
من ملك ذا رحم محرم عتق عليه في حمله على الاب وهو بعيد للزوم خروج الاكثر وكونه منافيا للحرمة للاب والتنبيه على حرمة
الرحم مع انه لو كان كذلك لقال من ملك اباه مضافا الى كونه ظاهرا في تاسيس فائدة وتمهيد اصل في سياق الشرط والجزاء وفيه
نظر ولذا انكره الباقون هذا وكل ما ذكرنا محل الحق واستيفاء بحث يليق بالفروع ولم نذكر هذا القدر هنا الا لوقوع الاكثر
بجعل الصرف فيه والتنبيه بالبعيد من التاويل والقريب **المنهج الثاني في المفهوم والمنطوق مقدمة** قال الآمدي المنطوق
ما فهم من اللفظ نطقا في النهاية مثله حاكيا عن بعضهم بتبديل نطقا بقوله في محل النطق واورد عليه بانه مع انه دار منقوض
بدلالة الاقتضاء فان الاحكام المضمرة فيها مفهومة من اللفظ في محل النطق مع انه لا يقع فيها انها دلالة المنطوق وحكى
عن بعضهم الاحتراز عن الثاني بزيادة قوله قطعا بان قال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق ثم استوجهه
ان يقال المنطوق هو ما دل اللفظ عليه بصريحه دلالة اولية والكل منظور فيه اما الحد الاول فلانه غير مانع لصدقه على
المفهوم فان المفهوم ما فهم من اللفظ نطقا او في محل النطق وانما الفرق بينهما بان المنطوق حال المذكور او حكم له سواء كانا
مذكورين او لا بخلاف المفهوم فانه حكم او حال لغير المذكور كالحكم او الحال فانهما غير مذكورين فيه ايضا ولذا قيل في مثل الا نقل
لهما اف ان جعل الحكم حرمة الضرب كان منطوقا وان جعل نفس الحرمة وابدا اثباتها للضرب كان مفهوما وكذا الحال في غيره
ولو قيل يمكن تصحيحه بالاستخدام قلنا الاول لا يتم الحدود وايضا التعلية يبقى غير ظاهرة بالنظر الى المراد وغيره الا اذ يبقى في محل
النطق عبارة عن الموضوع وفي المفهوم ويكون حالا من الكناية او صفة للموصول فيكون المراد ان المنطوق ما فهم من اللفظ

في بيان النبوي فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح او دالية نصف العشر

في بيان ما ذكر من تاويل النبوي من ملك ذا رحم محرم عتق عليه

في بيان المفهوم والمنطوق ومنه تعريف المنطوق

حال كون المفهوم واقعا في محل النطق وبه يصح تفسيره قول الحاجبي المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق بقوله اي
يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به او لا بان يكون التفسير لقوله في محل النطق وظاهر تساوي
التعريفين في ذلك الا ان فيه شيئا يبين للمتدبر واما الايراد عليه فعجيب فان لزوم التدور فان في زيادة المحل لو اخذ من النطق
ومعلوم خلافه فان المعنى بالمدلول اللغوي وبالاخر الاصطلاحي كالنقض بالاقتضاء فانه قسم من المنطوق والحد
لجنس فلزوم صدقه عليه الا ان يورد بما ان المنطوق غير الصريح في المنطوق للمفهوم كما تامل التفتازاني في الفرق بينهما وذكر
فيه انه لكنه غير معروف ولو كان فلا ايراد فانه لا مشاحة في مثله واما الحد الثاني فيرد عليه ما مر مضافا الى ان اعتبار القطع
في المنطوق خلاف كلمة القوم وفي ادراج الدلالة شيء لا يخفى واما الثالث فيرد عليه اسند ذلك قوله بصريحه والاولية
بل الخلاف الاسلامي اما الثاني فخروج الدلالة التضمنية والالتزامية منه مع دخوله في المحدود كما يأتي حالا والاختصاص الحد
بالصريح مع كون المحدود اعم من الصريح وغيره وصرح بان ما في قول الحاجبي وغيره من انه ما دل عليه اللفظ في محل النطق
واما المفهوم فظهر من كل حده بالمقابلة وما يرد عليه وما هو الحق فيه ثم هل هما من اوصاف الدلالة او المدلول ظاهر التمهيد
الثاني والحاجبي والعضدي الاول وكلاهما عن جماعة وصرح اخر كما عن القوم الثاني وهو الذي يعطيه كلامهم في بيان تقسيم
المفاهيم وحجيتها وعدم حجيتها الا ان الحد الاول يحتملهما والثاني صحيح في الثاني والثالث ظاهر بنفسه فيه لو توقف
حمله على الاول على جعل ما مصدرية وارجاع الضمير المجرور الى المدلول وهو خلاف الظاهر ومنه يبين ما قيل كلام البهائي
يحتملهما مع اختياره ذلك وبناؤه بدلالة الاول بعد دلالة الاقتضاء والايماء ودلالة الاشارة من المنطوق وفيه نظر وكيف كان
لا ثمرة فيه يعتد بها مع احتمال كلام الحاجبي الموافقة على انه لا مشاحة في مثله ولذا كان نهوا فقه الاكثر اولى ثم كل منهما
ينقسم الى اقسام فالمنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح واتفقوا على ان ما يكون دلالته بالمطابقة صريحا وبالالتزام غير
صريح وانما يفيد التلازم بين الحكمين عقلا وانما اختلفوا فيما يكون بالتضمن فالاكثر جعله من الصريح ومنهم من تامل
في عده منه ومنهم من استشكل فيه معللا بانه من الدلالة العقلية التبعية وفيه ان ذلك لا ينافي الصراحة فان مدارها
على حق ما الفهم وكون دلالته مما يكون في القوة في تلو المطابقة وهو حاصل في التضمن دون ما اعتبروه من الالتزام كما سنعرفه
فانه باقسامه لا يكون من اللازم بالمعنى الاخص بل ولا اللازم بالمعنى الاعم بل اعم منهما فاذا اللزوم فيه لا يتم الا بعد ملاحظة
حال المتكلم وتصور الملزوم واللازم ولو قيل هو دلالة تبعية كيف يصير صريحه قلنا انا اردت وحدة الدلالة فلا
دلالة الا صريحه ولا غير صريحه ولذا اكتفيت بمطلق الدلالة فحاصله وما كان غير منفك عن ارادة المطابقة علة صريحه
بخلاف الاقسام الثلثة الالتزامية الاتية فانها ليست من الالتزاميات البينة بل الكلام مدخل فيها قلنا عدت

في انواع المفهوم

في بيان اقسام المنطوق الصريح وغير صريح

غير صريحة ومنهم من جعل كون الدلالة التضمنية من الصريح مبنيا على مذهب الحاجبي من كونها دلالة وضعية وليس
لشيء فان ذلك مشهور بينهم كانه عليه غير واحد فلانه ومنهم من جعلها نوعا من الصريح وربما علله بعضهم بانه يجهر
لعله كون ما لزم المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكرتها للمنطوق غير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور
في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية قال وقد
يدفع ذلك باعتبار الحيثيات فانه جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان
جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل ويرد عليه ان التعليل لا يفيد فاد
فان عدم ذكر الموضوع في النص كما يقتضي الالحاق بالمفهوم ما ذكره في نحو يقتضي الالحاق بالمنطوق والحمل لو تم ما ذكره
لاقتضى التفصيل لا الحاق غير الصريح مطلقا بالمفهوم والذي باعتبار الحيثيات وان امكن التصحيح به الا ان تقسيمهم
في المنطوق والمفهوم لا ينطبق عليه بل يخالفه ومنهم من عد ذلك تعسفا معللا بانهم جعلوا المنطوق اقوى من المفهوم
وانما جعل الفرق بينهما بمجرد الاعتبار فلا يجدي ذلك فاستظهر ان يكون المعتبر في محل اللفظ هو الذي يتعلق به
الحكم ابتداء لا بتوسط فجعل الحكم في النبوي انهن ناقصات عقل ودين تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي على النساء
بان اكثر حيضهن واقل طهرهن عشرة منطوق لانه حكم على النساء وهي محكوم عليها ابتداء فهو حكم غير مذكور لازم من
الحكم المذكور فهو منطوق غير صريح واما حرمة ضرب الابوين في الاية فمفهوم اذ متعلق الحكم وهو النهي قولا انما
هو مرضي بما حكم في غير محل اللفظ سواء قيل لا تقل للابوين اف او قيل الابوان لا تقل لهما اف فان المحكوم عليه في
ظاهر اللفظ وان كان هو الابوان والحكم غير مرضي بهما ايضا عليهما لكن المتعلق الابتدائي فيه هو قول اف ثم جعل
حرمة ذلك حكما على الابوين من قبيل الوصف بحال المتعلق وقد عرفت ان المعتبر في المنطوق والمفهوم هو المحكوم
عليه حقيقة ابتداء فالابوين متعلقا للحكم بالواسطة وعلى هذا فهو مفهوم على التقديرين بخلاف المثال الاول
وقس عليه سائر الامثلة فتدبر ويرد عليه مع اتفاقهم على اقوائية المنطوق مطلقا على المفهوم فلا يبنا فيه كون بعض افراد
المنطوق اضعف من بعض افراد المفهوم مع امكان ان يقال لا استبعاد في اختلاف القوة والضعف باعتبار اختلاف
الاعتبار فان اعتبار كون الموضوع مذكورا من حيث هو يجعل المجموع اقوى مما جميعه غير مذكور فتدبر واما ما ذكره
من المناط في الفرق فان تم فحسن ولكن دقيق النظر يحكم بعدمه ثم قسموا ما يكون دلالته بالالتزام بان المدلول اما ان يكون
مقصودا للمتكلم بالكلام على حسب ما هو المفهوم عرفا او لا وعلى الاول اما ان يكون مما يتوقف عليه صدق الكلام
او صحته عقلا او شرعا او لا بل يكون مقترنا بما لولاه عليه لبعد الاقتران وربما زيد او عليه نظيره وربما اسقطاه

لئلا يلزم بطلان الحصر وفيهما نظر فان الحصر استقرائي لا عقلي ويتم بعدم وجدان قسم اخر وهذا ظاهر وكيف كان فيسمى
الاول دلالة الاقتضاء لاقتضاء الكلام له والثاني الايماء والتنبيه ومثل له على التقدير الثاني بقول النبي ص في جواب الخثعمية
حيث قالت ان ابي ادركته الوفاة وعليه الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه
قالت نعم قال ص فدين الله احق بان يقضى فانها سالت عن دين الله وقضائه فذكر نظيره وهو دين الادمي وقضاؤه فنبه
على التعليل اي على كون قضاء حق الادمي علة للنفع والا كان ذكره عبثا بلا فائدة فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله في
قضائه علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع وفيه انه راجع الى الفحوى والا كان قياسا فلا يكون من دلالة اللفظ فلم يبق قسم
لحن والثالث دلالة الاشارة وانما سمي به لكونه ماخوذا من اشارة الكلام لا من نفسه فلذا يفهم منه من ظهوره لا دلالته منه عرفا
واما المفهوم فان كان الحكم كالحرمة في الضرب في اية التافيف والحال كالدية الدينار في اية القنطار موافقا للمذكور فيسمى
فحوى الخطاب ولحن الخطاب وان كان مخالفا فدليل الخطاب واقسامه كثيرة تنتهي الى الاربعة كما في المختصر والخمسة كما في الز
والسبعة كما في الوافية والعشرة كما في النهاية والاكثر كما في غيرها ثم هل يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية او يكفي
المساواة احتمل الثاني الكاظمي وظاهر المعظم الاول وهو الحق فان المساوي لا يخرج عن القياس ولا يمكن فهم اتحاد حكم المسا
عرفا بوجه وقد مثل له من الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما بناء على انه دل على حرمة الاخذ وهو مساو مع الاكل في الاتلاف
ليس منه فان حرمة الاخذ لا يفهم من حرمة الاكل عرفا الا ترى انه لو قيل لا تاكل القثاء او الهندباء لا يفهم منه النهي عن الاتلاف
فحرمة الاخذ ان كان مستند الى الاية فمن طريق اخر **تذنيبات الاول** هل المنطوق يلزم ان يكون اقوى ظاهرا عندهم
مر ان الفرق بينهما باعتبار كون ما له المدلول مذكورا او غير مذكور وظاهر ان ذلك لا يقتضي الاقوائية فما قيل فليت شعري
ما الذي جعل مثل رفع المؤاخذة عن الخطاء والنسيان الموجودين في الخارج الذي ليس الا نما في الخطاء والنسيان ع
في الخارج لا بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم وليس يفهم العرب بعربيتهم ولا اهل العرف فانما يفهم من كان عارفا بان المتكلم
به صادق في الواقع فلم يقصد المعنى المطابقي والا لزم كذبه بل المراد معنى اخر التزاميا ومنطوقا غير صريح واخرج مفهوم
الموافق والمخالف عن المنطوق وجعلهما مقابلا له مع ان مطلق المفهوم مما لا يفهم عندهم من المعنى المطابقي وله مدخل
في فهمه ويفهمها اهل اللغة والعرف دائما او غالبا فيه ما فيه على ان في قوله ليس يفهم العرب بعربيتهم ولا اهل العرف
منعا فان شرطهم العرف خلاف الظاهر يصلح للقرينة فلو فرضنا توقف صحة الكلام او صدقه على نقله او الظاهر
الصحة والصدق بل مقطوع به فيما فرضناه فيفهمه اهل العرف **الثاني** ان المطابقة في كلامهم يعم الحقيقة والمجاز
وكلهم يتحقق الحصر والاستيفاء في كلامهم مع ظهوره منهم فيكون من المنطوق الصريح نعم مجاز الحذف خارج ومحقق

في حجية المنطوق

في بيان حجية مفهوم الشرط

بدلالة الاقتضاء **الثاني** لا خلاف في حجية المنطوق الصريح من المدلول المطابقي والتضمني والجمهور فيدركونهما مفهوم
من اللفظ عرفا فيندرجان في الظواهر ويعمهما ما دل على حجيتها من الاجماع وغيره واما المدلول بدلالة الاقتضاء والايماء
والاشارة فظاهر الجمهور حجيتها على الاطلاق ومنهم من صرح بان حجية الاول ظاهرة اذا كان الموقوف عليه مقطوعا به
وكذا الثالث اذا كان اللازم قطعيا والثاني حجة اذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة وصرح اخو بانه لا ريب
في انه اولى ولحوطا انما يقتضي القصر عليه انسداد الباب بالفتوى والعمل واما اذا اقتضى ذلك فترك ما دل عليه اللفظ
في مجرى اللغة والعرف بحيث صار دلالة اللفظ عليه كدلالته على المعاني الحقيقية مجراه ومخالفة للاحتياط ثم استظهر بان
مراده بالقطع ما يشمل مثل هذا الظن وفيهما نظر اما في الاول فلان ظهور الموقوف عليه يكفي كظهور العلية فانهما مدلولا
بالدلالة اللفظية حتى لم يعتبر ذلك في سائر المدلولات ولعتبره فيهما ومنه يبين ما في الثالث من ان يكون اللازم قطعيا
فبانا ان المدار على رجحان الدلالة في العلية سواء بلغ الى القطع او كلاهما مدلا على حجية الظواهر واما في الثاني فلان ما استظهره
غير ظاهر فان اطلاق القطع والعلم على الظن من دون قرينة غير ظاهر وكيف مع القرينة على خلافه وكان المقام منه سلمنا
لكن لا يتم ما احتاط به فانه لو لم يحصل الظن لا يصلح العمل به وفاقا فاين الاحتياط وايضا ان اراد من انسداد باب الفتوى والعمل
في جل الفقه او كله لم يصح لعدم الملازمة فان الدلالات الثلث مما لا يحصل الا نادرا فان اراد انسدادها فيما دلت الدلالات
الثلث عليه فلا ينافي تركه الاحتياط بل يمكن ان يتحقق فيه الاحتياط لم يفض الى العسر والحرج الشديد وايضا مع عدم افضاء
تركه الى انسداد باب الفتوى والعمل لا يبطل الاحتياط في الترك فانه ربما لا يحصل فيه الاحتياط كما لو تردد مال بين يتيمين وتوقف
الحكم في احدهما على العمل بالحجة فيه وفي الاخر على تركه الى غير ذلك مما لا يخفى هذا وليشترط في حجية المنطوق غير الصريح حجية
الصريح من منطوقه والا يلزم بطلان الاصل دون الفرع المبني حجيته عليه ويجمعه حجية الالتزام والتضمني تتوقف على
حجية المطابقة فان ارادتهما فرع ارادتها فاذا لم يثبت ارادتها لم يثبت ارادتهما مثل الكلام في المفهوم من المواضع الخالية
اشارة هل مفهوم الشرط حجة او لا فيه اقوال ولنمهد لتحقيقه مقدمات **الاولى** ان المتنازع فيه مدخول الشرط المثال
لمعلق عليه حصول مضمون جملة اخرى كما تقتضيه عنوانات اكثرهم وتصريحات بعضهم ويعطيه كثرة وروده في الادلة
الشرعية جدا وتوقف مطالبها عليه والحاجة اليه كذلك ونظائره والاختلاف في مدلوله وعدم تعرضهم له في غير هذا
المحل مع توهمه وكون دينهم تخالف مادة الشرط فانها ليست كذلك الا ان ظاهر كلام الله تعالى والعدة ربما لا يوافقان
وانه لا حمله ولا فرق في الشرط بين كونه مفردا او مذكورا حرفا او اسما وما دل على التعليق مطابقة او تضمنا الجزائه ما بالحي
من الادلة في الجميع **الثانية** انما تستعمل الجملة الشرطية في اللزومية وهي ما يكون بين طرفيها ما يقتضي المقدم لزوم التالي

وامتناع

وامتناع انفكاكه كما لو كان المقدم علة التالي مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له مثل ان كان النهار
موجودا فالشمس طالعة او معلولا لعلته مثل ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء او مشروطا له مثل ان كان هذا عالما
كان حيا او مضايفا له مثل ان كان زيد ابا لعمرو كان عمرو ابنا له او غير ذلك وفي الاتفاقية وهي ما لا يكون بين طرفيها
ما يقتضي اللزوم كما لو كانا متفقين على سبيل الاتفاق مثل ان كان الحمار ناهقا فالجدار واقف فلا اشكال ولا خلاف في ان نفي
التالي يستلزم نفي المقدم وكذا وضع المقدم يستلزم وضع التالي فان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم ونفي اللازم
يستلزم نفي الملزوم وانما الكلام والخلاف في ان نفي المقدم بنفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية هل يستلزم نفي
التالي فمن قال بالحجية قال به ومن قال بعدمها قال بعدمه مع اتفاقهم على استعمالها على الوجهين لغة وعرفا فالمتنازع
فيه ان ظهورها في ايهما **الثالثة** ان المدلول المتنازع فيه هو الالتزامي الوضعي لا العقلي الصرف بمعنى انه من مجرد
تنزيه كلام الحكيم عن اللغو والعبث لا الوضع عند الجمهور حيث عدوه كغيره من المفهوم وحدوده بما مر واستدلوا
في خصوصيته كل واحد بامور مخصوصة به وعنونوا كلا على حدة مع ان النزاع لو كان في الامر العقلي الصرف لما
اختلف فيه المفهوم وغيره كما هو ظاهر ولما تمسك كثير منهم في اثبات الحجية وعدمها مع عدم تفرقتهما في الدلالة
العقلية الصرفة قطعا ولما فانا هذا كلام منكر الحجية فانه لا يحمل على التخصيص كما لا خلاف فيه فلا يكون ذلك
مبنيا على القول بثبوت الدلالة الى غير ذلك فان قيل فلا بد ان يعلم ان المتنازع فيه الامر العقلي لما اشتهر بينهم
من ان التعليق على الشرط انما يقتضي التخصيص ان لم يظهر للشرط فائدة اخرى واما اذا وجدت فالدلالة عليه
منتفية لانه لم يعهد من الواضع مثل هذا الوضع في غير هذا الموضع بان يضع لفظ المعنى ليدل عليه فيما لم يتحقق
فائدة اخرى قلنا لا دلالة فيه لانا لا نستقرئ نحكم بان كل ما وجد لفظا لا يتصور له فائدة سوى فائدة معتبرة فهو
موضوع له لكونه اعم بل لعدم منافاة ذلك فان مدار الحقيقة على عدم وجود الصارف عنها فلو كان الشرط موضوعا
لافادة التخصيص يجب ان يحمل عليه الا ان يظهر ارادة معنى اخر بالقرينة من المتكلم فيحمل عليه كسائر الالفاظ فوجوب الحمل
على الشرطية فيما لم يظهر فائدة اخرى واما اذا ظهرت فلا يحمل عليه للصرف عن مدلوله الحقيقي نعم لو قالوا بعدم الحمل على
التخصيص اذا احتمل غيره ولو احتمالا مساويا او مرجوحا فان في الوضع لكن المثبتين لم يقولوا به كما هو ظاهر بل جعلوه على ا
ح بل قيل يمكن ان يقال ان هذا الاشتراط دليل الوضع بعكس ما قاله المعترض وذلك انه لو كان الحمل على التخصيص لدفع
محذور منافاة الحكمة لزم ان لا يتعين التخصيص مع احتمال غيره احتمالا مساويا له فان هذا المحذور يندفع من التخصيص
وغيره ولا ظهور للتخصيص حتى يترجح على الفائدة الاخرى لفرض المساواة فيجب ان يتوقف في فائدة الشرط

وتريهم لا يفعلون ذلك فانهم في هذه الصورة يحملون الكلام على ارادة التخصيص ولا يلتفتون الى الامر الاخر وكيف
لا ولا اتفاق على ان التخصيص من جملة فوائد الشرط وانما الخلاف في انه هل يتعين من بين الفوائد بالارادة ام لا فالنافي
نفاه والمثبت اثبته ومقتضى ما قاله ان يكون لهذه الاحتمالات لفائدة مزية على غيرها وانما تثبت لو وجبت على ما ابنا
بحسب الامور الخارجة عن اللفظ فيكون اللفظ هو المرجح لها ويعود الامر الى الوضع كما هو المطلوب ولا يمكن ان يقال
ان الترجيح على غيرها ليس مع فرض التساوي بل الترجيح لاجل ان هذه الفائدة هي الى الحجة حقيقة ولذا ما عداها الا دينا
فمن ثم تعينت من بينها لان ذلك فاسد قطعا لان غيرها قد يكون اظهر منها وقد يتعين ارادته ولذا فان ذلك
ان يكون مساويا لها ومنه يظهر ما قلنا ويشكل بانه اذا حصل التساوي بين التخصيص وغيره وكونه محل الحاجة او السؤال
او الاهتمام به الى غير ذلك من الجهات الخارجة عنهما امكن ترجيح الاول بوجهانه بنفسه نظرا الى ان مقتضاه وظيفة الشارع
بخلاف غيره فان الاول مفاده حكم شرعي والثاني كم لغوي لفظي والشاهد على اعتبار الاول ومنه يتبين انه لو فرض
التساوي بينهما مع القول بغلبة التخصيص وترجيحه بذلك فيما لا يقابله ما يكافئه لم نقدح بما مر ولا يلزم التوقف
فلا يمكن ابطال ارادة الدلالة العقلية اما انه لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية وهو مما لا يتم
فحصل ان الذي يليق بكلماتهم ان يكون المتنازع فيه الدلالة اللفظية ويتفرع عليها لزوم المجاز فكلام مثبتي الدلالة العقلية
الصرفة راجع الى عدم الحجية وستسمع مزيد كلام فيه واذا عرفت ما مهد فنقول اختلفوا في مدلول القضية الشرطية على
اقوال فقيل بالتلازم في الوجود والعدم وهو الاقوى وقيل بالتلازم في العدم وثالث بالعدم مطلقا ورابع بالثبوت
شرعا لا لغة وعزاه كما عن بعضهم وعن اخر بالفرق بين الحجية وغيره وهو مما لا يسلم فان القطع بفهم التلازم وجودا وعدما في العرف
دسيق بهم عندهم ولا استقراء بان من اراد ذلك عبر عنه بها فيكون في غيرها مجازا لكونه خيرا من الاشتراك وعام سند فع
ما يتاقى من انها مستعملة فيه وفي غيره والمجاز على الاشتراك فالاصل فيكون في غيرها مجازا لكونه خيرا من الاشتراك
وبما مر سند فع ما يتاتى حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط فانه مع ثبوت كونها حقيقة في الخاص لا يصح
وايضا انه علم النقل يثبت ذلك في اللغة والشرع ايضا ومما يدل على حجية المفهوم في عصر الشارع وما بعده في الجملة الاخبار
كما رواه القمي صحيحا على الصحيح عن جميل وهو ابن دراج عن الصادق ع قال قال له رجل جعلت فداك ان الله يقول ادعوني
استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا قال لانكم لا توفون بعهده وان الله تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله
لو وفيتم لله لوفى الله لكم والكليني في الموثق كالصحيح عن ابن بكير عن بعض اصحابنا عنه ع قال لا ينبغي ان يتزوج الرجل الحر المملوكة
اليوم انما كان ذلك حيث قال الله عز وجل ومن لم يستطع منكم طولا والطول المهر ومهر الحرة اليوم مثل مهر الامة واقل وعن

في بيان اقوال المسألة

الجواب في الحسن او الصحيح وهو الخراز عنه ع في حديث ان الله جل ثناؤه يقول فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه
ومن تاخر فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا يتعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه والصدوق والشيخ عن عبيد بن
زرارة قال قلت لابي عبد الله ع قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه
والصدوق في معانيه والقمي عنه في قول الله عز وجل في قصة ابراهيم ع بل فعله كبيرهم هذا وما كذب ابراهيم ع فقلت
كيف ذلك قال انما قال ابراهيم فاسألوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا
وما كذب ابراهيم حيث علق الدلالة بقوله ع انما قال فدل على ان مجرد التعليق رفع الكذب وما ذلك الا بالمفهوم
وهو من الحق بمجرده فحينما حصل الدلالة قبل الدلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم بل على جواز ارادته
والكلام فيه ليس على ما ينبغي نعم ربما استدل بما رواه الصدوق عن هشام بن الحكم انه ناظر مع بعض المخالفين في الحكمين
بصفين عمرو بن العاص وابي موسى الاشعري قال المخالف ان الحكمين لقبولهما الحكم كانا مريدين للاصلاح بين الطائفتين
فقال المخالف من اين قلت هذا قال هشام من قول الله عز وجل في الحكمين حيث يقولان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما
فلما اختلفا ولم يكن بينهما اتفاق على امر واحد ولم يوفق الله بينهما علمنا انهما لم يريدا الاصلاح وهو لا يدل الا باعتبار الانتفاء
بانتفاء التالي على رفع المقدم وهو متفق عليه بين النفاة والمثبتين بل هو من التمسك بالمنطوق كما لا يخفى وللتلازم طرفا
وفي اللغة لسؤال الصحابة عن سبب القصر مع الامن وبنحو ابي عبيدة القاسم بن سلام وهو من اعرف الناس باللغة على
اعتبار مفهوم الوصف الذي هو اضعف من الشرط قالوا في قوله ع لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلئ شعرا ان المراد
به هجاء الرسول ولا مطلق الهجاء ولا الا ما علق بالكثرة ولا الامتلاء وليس المقصود قياس الشرط على الوصف بل الاستدلال
بالوصف على الشرط الذي هو اقوى منه دلالة واوضح دلالة ولا يعقل فهم التخصيص من الوصف دون الشرط فان اقل مراتبه
ان يكون مثل الوصف وفي شرح الجوامع المفاهيم المخالفة الا اللقب حجة لقول كثير من اهل اللغة بها منهم ابو عبيدة
وعبيد وهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب وقد قال بمفهوم الشرط جماعة من اوائل الاصوليين
وهم من اهل اللغة والمعرفة باللسان ولولا انهم فهموا من التعليق بالشرط انتفاء المشروط بانتفائه لما قالوا به واحتمال
الاجتهاد قائم في كل ما يقوله اهل اللغة في المطالب النظرية فلو قدح في الحجية لم يثبت اكثر اللغة وعورض بمذهب الاخفش
ونفي النافين وهم من اهل اللغة كالمثبتين والجواب بترجيح الاول بالكثرة والخبرة والاثبات فانه مقدم على النفي وفي كل من
الحجج والجواب عن المعارضة نظر اما الحجج فلان شيئا منها لا يثبت التلازم في الوجود والعدم مع ان المقصود على ان ما ذكره
لحجية مفهوم الوصف معارض باقوى منه مما ياتي مفصلا ويرد الجواب عن المعارضة نعم بعيره يتم النفي عند النفي لغة

حجة القول الثاني

في حجية مفهوم الوصف

فان قيل حجية كلام اوايل الاصوليين لم يثبت فان حجية الظن خلاف الاصل خرج منه كلام اللغويين ونحوه وبقي
الباقي مع انهم لم نعهد منه من احد التمسك بكلامهم فيكون الاتفاق على خلافه ولا اقل من الشهرة قلنا سد باب العلم افضى
الى حجية الظن والفرق بين بعض افراده تحكم لعدم احتمال التعبد هنا بل يمكن فرض افادة كلام الاصولي ظنا اقوى جدا
مما يفيده في بعض الاحيان كلام اللغوي ولا قائل بالفرق قطعا مع المنع من الاجماع والشهرة على خلاف ما قلناه فان
غالبا اسباب الفهم لما كانت مشتركة فلذا لم يحصل الظن وفي غيره نقول يوجد لهم ما يفيد ظنا اقوى او مساويا ولا يكون
دليلهم الاستقراء مع انه لو ثبت الشهرة على خلافه لا تكون حجة فان من حجيتها يلزم عدم حجيتها فيبقى الظن الحاصل من
كلامهم في خصوص المسائل سليما عن المعارض على ان ما استقر عليه اللغة حمل الخطابات على الظاهر منها ولا ريب ان
اتفاق الاصوليين بل شهرتهم يفيد الظن بالواقع وظهوره فيكون كافيا ولولاه للزم جواز حمل الخطاب على الموهوم
وهو مقطوع الفساد عند ارباب اللغات قطعا فلا فرق بين ظن وظن ولا بين اوايل الاصوليين واواخرهم واوا سطهم
واعترض على سؤال الصحابة بانه باعتبار انهم لما فهموا عموم حكم القصر وعلموا السبب في بعض الصور وخفي عليهم السبب
في بعضها مع علمهم بان الاصل في الصلوة الاتمام سالوا عنه وبان الرواية عليكم لا لكم فان عدم الشرط لو استلزم عدم
المشروط لما ثبت القصر مع الامن وقد ثبت ويرد على الاول انه خلاف الظاهر فان مضمون الرواية ان يعلى بن امية سال
عمر بن الخطاب ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته فلو فهما ان الاصل في الصلوة لما كان الاتمام فذلك يقتضي الاقتصار على القصر في موضع الخوف فالمناسب بهما
اما بالنا لا نتم وقد امنا لا ما بالنا نقصر وقد امنا فبهذا ظهر ان تعجبهما لاجل وجود المشروط بدون وجود الشرط ومع ذلك
وقد قررهما النبي صلى الله عليه وهو ظاهر لكل من له ذوق سليم وبذلك لا ينافي كون الاصل في الصلوة الاتمام الا انه لا يثبت بما رواه عامي
لضعفه نعم عندنا نفي يثبته ولو قيل انه ان كان كذلك لا يثبت اصل المطلوب لكون خبر يعلي عاميا قلنا لما كان المطلوب لم اللغوي ما
يكفي فيه الظن والخبر لما تلقاه الاصوليون بالقبول يفيد الظن بالصدور بخلاف ذلك ومما سمعت بان ما فيه الجيب عنه
بالمنع من كون الاصل في الصلوة الاتمام معللا بانه قد روت عائشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين فاقرت صلوة
السفر وزيد في صلوة الحضر ونظر فيه بانه لو كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا كما في
صلوة الصبح اذ المقصور اسم للمجرى الاقتصار عليه فاطلاق لفظ القصر في الاية دليل على سبق وجوب الاتمام فضلا عن انه
لما قيل فما رواه عائشة يتعين التصرف في لفظ القصر بما لا ينافي المقصود فان الظاهر ولو من القرآن يصرف بما يفيد الظن من
الخبر الواحد ونحوه وما قيل المجيب بما ان الاتمام بهما محمولان على ما يمكن بذلك باستصحاب الحالي في وجوب اتمام الصلوة فذلك لان الاصل

الاتمام

الاتمام ونحوه في الخوف بالاية فيبقى غيره فلا يعدل عنه الا بدليل واذ ثبت ذلك لم يتعين ان يكون الفهم منه فلا يجوز به حجة بل لما يرد
على الثاني فان الاستناد لاجل فهمهما وهما من اهل اللسان وفهمهما حجة وان كانا غير معلومين العدالة بل يكون فهمهما ظاهرا بل كغيره من الحصول
الظن من قولهما فضلا عن التقرير فهذا لا ينافي ثبوت خلافه في المدلول بدليل خارج كما هو المفروض هنا فان الاجماع واقع على خلافه كالسنة
وبذلك سيظهر ما نظر فيه بانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل فان التعارض يتوقف على ثبوت اللغة وقد مر ثبت بما
فيثبت التعارض فلا ينفع الاصل وقد يستدل للتلازم انه لو لم يثبت بالعقل لخبر الديانة الذي اعتمده اكثر اصحابنا المتاخرين قالوا بانه على
ما ذكره المدعي للشرط لخلا انه للفظ لما كان وافيا بالمطلوب والحكم المقصود بالافادة ولم يكن غرض يتعلق بذكر الشرط في ذلك الظاهر يحصل الظن
بانه لانتفاء الحكم في غير محل الشرط ولا لفائدة الشرط لغوا عبثا لا يحتاج الى ذكره ولئن لم يكن لاحتياج الى ذكره ايضا الا ان فائدته في ذكره وتعكر
فالواجب عند الحكيم الغافلة ذكره لان العبث ممنوع لا فائدة في ذكره لا الا فائدة في ذكره فحاصل الاستدلال ان المعلوم او المظنون انتفاء
الفائدة فيما يلكوني في انتفاء الحكم في غير محل الشرط عند المتكلم قال صاحب القوانين فيما يتم انا لم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد بعد ثبوت ما ذكره
لا يفيد الا النفي عند النفي كما هو ظاهر ولا يتوقف تمامه على العلم بانتفاء ما عدا التخصيص بل يكفي الظن كما ياتي على ان ذلك كلام خارج عما
يليق بالتنازع وللقول بالتلازم في العدم انه الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مسلتزما له فلو لم يستلزم
العدم العلم خرج عن كونه شرطا والا لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وان كان ان انما تالشرط اتفاقي النحاة ويعنون بذلك
ان ما تقترن بها شرط لما بعده والاصل في الاستعمال الحقيقة والشرط ما ينتفي بانتفائه المشروط للاتفاق الفقهاء على ذلك ولان الاصل عدم
النقل وانه قال القائل لمن بيادره ان اكرمتني يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء
الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا ولعجب لا يكاد ينكر عليه لجهة الجهل ان فيكون كذلك لهذا وهكذا النبوي لا يزيدن على السبعين
عقيب قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وذلك لانه فهم ان عدم الشرط وهو الاقتصار على السبعين يقتضي
عدم المشروط وهو عدم الغفران وان التعليق على الشرط لا يخ اما ان يكون لانتفاء المشروط عند انتفائه وهو المط او لوجود المشروط
عند وجوده فيكون سببا ومنه يحصل المط ايضا فان الاصل عدم تعدد الاسباب فيكون السبب محلا او اذا انحل انتفى المسبب
بانتفائه بل كان احوى بالانتفاء ثم اذا فقد الشرط الذي ليس بسبب ويرد على الاول منع عدم علية متحقق ان لتعلق الامر والطلب
ان اراد نفي العلية للوجود فذلك بل العلية بهذا المعنى قد ثبت بما مر وان اراد غير ذلك فخير ولكن لا يلزم على الهوا لحجية المفهوم
ولا ادعاه مدع ويبلك يبين فساد ما قيل ان الاصوليين انما تعرضوا في هذا البحث لحال المفهوم وسكتوا عن حال المنطوق ونحن
تعرضنا لهما معا وانه هو السببية ثم ما ذكره من انه لو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا يرد عليه ان مدعي لانتفاء السببية
كلمه وليس هنا لفظ الشرط مع انه لو كان لا ينفع فان مدلوله لغة لا يفيد ما ذكره كما سبق في مقدمة الواجب غاية الامر سمي النحويون

حجة القول بالتلازم في العدم

ان كلمة الشرط فان كان اصطلاحهم موافقا للغة فليس مدلول مدخولها ذلك لما مر وان اراد به ما جعلناه مدلوله فلا ينفع المستدل

ثم اصطلاح الاصوليين في الشرط انا يلزم من عدمه العدم ولا يجدي فيه لما سمعت هذا ولو كان مدلوله ذلك يخرج المفهوم عن كونه

مفهوما ويصير منطوقا وهو خلاف ما بنى عليه المستدل وغيره بل ما هو المشهور بينهم ومنهم من جعل هذا الدليل وما نقله ولعدا

وجعل الثاني بيانا للاول ثم اورد عليه بان لفظ الشرط قد استعمل في العلامة وفي اللغة بل وفي جميع ما يقترن به وهو ان حتى

ان اكثر المستدلين بهذا الدليل كصحاح الدين واتباعه ادعوا ان حرف الشرط يدل على ما اقترن به الحكم المعلق عليه ولان المتبادر

الى الفهم ما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما ولهذا لحكم بان استثناء نقيض تال الشرطية ينتج نقيض مقدمها واستثناء

نقيض مقدمها عين مقدمها نقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه بخصوصه لزم الاشتراك ان كان حقيقة

في هذه المعاني ايضا او شيء منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف الاصل فيتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما فلا يلزم من

العلم العدم لاحتمال كونه لانما له وجودا لا عدما وقوله لو كان شرطا له مع عدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا

لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما مشاركته له في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك

في اللوازم على ان ما ذكره يندرج فيه لزوم كون الشيء شرطا لنفسه ولمعانده وذلك ظاهر الفساد ويرد عليه اولا انهما عدا دليلين في

كلام بعضهم وهو الظاهر لعدم توقف بيان احدهما على الاخر ولا علاجيه وثانيا ان ما ذكره تبعا للفخري والعلامة وقد اخفتهم الشهيد

من استعمال لفظ الشرط في العلامة بل هم جعلوه حقيقة منها لا يصح اذ صرح جماعة من اللغويين من ان المستعمل في العلامة الشرط بفتح الراء

لا الشرط بالسكون مع ان لفظ الشرط خارج عن المتنازع فيه كما ان استعمال المدخول في العلة وجميع ما يقترن به واضح ان المتبادر منه وبعضها

فلا يضر المستدل وغيرها لا نسلم الاشتراك فان المجاز خير منه ولا يمكن اشتراكه معنى لذلك وثالثا ان ما ادعاه من التبادر وهم قطعا

والحكم بعد انتاج استثناء نقيض المقدم غيره مرتبط بما ذكره بل جمهور المنطقيين لما كان نظرهم الى المعاني لا الالفاظ سووا في الشرطية

في استعمالاتها فكون المقدم ملزوما والتالي لازما الا ما هي حقيقة فيه فلذا حكموا بان استثناء نقيض المقدم غير منتج وفي المنع من لزوم

ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء على تقدير عدم التلازم مطلقا يمكن ان يقال ان امتياز الشرط من غيره بالتلازم في العدم فاذا فرض عدمه فلا امتياز

من جهته فيلزم ما مر وما ذكر من لزوم كون الشيء شرطا للشيء ولمعانده وان كان محالا لكنه لا يضر اذ بني الامر عليه من عدم انتفاء المشروط بانتفاء

شرطه فهو محال يترتب على ما هو لازمه من عدم انتفاء المشروط ولو سلم لقلنا يلزم ان يكون غير ما هو شرط له شرطا له ايضا فيرد على الثاني

ان ما ذكر من ان الشرط ما ينتفي بانتفائه المشروط هو اصطلاح الاصوليين والفقهاء واصالة عدم النقل لا ينفع لظهور ان الشرط في اللغة

ليس حقيقة في ذلك كما مر وثانيا ثبوت الشرطية متعلقا بالسببية والاصل عدم النقل مع عدم الخلاف بينهم فيه بناء على الاتفاق في اعضاء

متبادرة في عدم الاختلاف بين اللغة والعرف في متعلق حرف الشرط فالمراد بالشرط كان ما ظنناه فلا اشكال ولو كان ما قاله الفقهاء

فهو باطل

فهو باطل بما مر وبما ينقلح ما في الثالث والخامس مضافا الى ان الظاهر من قوله اعطانه من كرمك وجعله السبب وتعيينه

والا فلا ينفع للاصل فان الحكم يكون مسندا اليه لا الى المفهوم وانما الكلام فيه وايضا الفرق بين الشرط والسبب في النفي

بالاصل بينهما بان يجعل النفي في الشرط مقتضى اللفظ وفي السبب بحكم فان مثل ما ذكر في السبب يأتي في الشرط فتأمل وفي حصره

منع فان التعليق بكلمة ان مثلا يحتمل لا استعمال الاعم من ان يكون مدخولها شرطا او سببا للمشروط وغيرهما مما له تلازم وجوده

مثلا من غير انتفاء او لا وبالجملة التعليق على الشرط اعم استعمالا مما ذكره ومن غيره مما لا يستلزم الانتفاء وثالثا فان من استعمالاته ما لا

مفهوم له وفيه نظر بانه ان اراد بالسبب ما له دخل في التأثير والعلة منعنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سببا بهذا المعنى والسند

ظاهر فان السببية بهذا المعنى غير ثابت في التعليق وثالثا فان من استعمالاته ما لا مفهوم له وفيه نظر بانه ان اراد بالسبب ما له

دخل في التأثير والعلة منعنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سببا بهذا المعنى والسند ظاهر فان السببية بهذا المعنى غير ثابت

في التعليق وثانيا اذ قد يعلق على المسبب والمشارك في السبب والمقارن في الوجود وان اراد به المعنى الاعم فلا يصح الاستناد

الى الاصل هنا اذ المخالفة ان كانت من جهة السبب المسبب انتفى بمخالفة الاصل الا بواسطة المفهوم والا فالاصل فيما يوافق

الاصل مقارنة لكل شيء موافق للاصل او مخالف له على ان نفي سببية الغير للمشروط لا ينافي وجوده معه في الجملة والظاهر من

القائلين بالمفهوم القول بالعموم ويرد عليه ان اداة الشرط وان تدخل على ما ذكره من المسبب والمشارك في السبب والمقارن

في الوجود وغيرها الا ان الظاهر منها التسبيب مع قطع النظر عن الخارج كما يقتضي التأثير فيما يدل على الوجود عند الوجود

والعدم عند العدم وهو المحكي عن الفخري واتباعه ولعله يعضد ذلك الا ان احدهما بالنظر الى صحة استعمال الاداة وهو الذي

وقع عليه الوفاق والاخر بالنظر الى ظهورها فيه وهو التسبيب بالمعنى الاخص وهو المتنازع فيه ومع ذلك فيحمل استعمالها

منحصرا فيها لاستعمالها فيما لا مفهوم له فلخص للقائل ان يجعل مدلول الشرطية على الظاهر محض التلازم بدون التأثير

والعلية معللا بان السببية بمعنى التأثير والعلية غير ثابتة في التعليق ونحن نقول ان اردت عدم اعتبار السببية بهذا المعنى

في صحة الاستعمال فحق لكن خلاف ظاهر كلامه جدا ومع ذلك فقد عرفت استعمالها في غيرها ومع ذلك لا يليق الكلام في مطلق الاستعمال

وان اردت عدم اعتبارها فيما هو ظاهر الشرطية فالظاهر خلافه نظرا الى التبادر وغيره مما مر هذا وربما يقال انه مدفوع بانه بعيد

منحل ان عن معناه ويصير سببا على الظاهر وان كان شرطا فلعله فيه نظر نعم ان ما ذكره في العلاوة لا يتم على التقدير الثاني اما

على الاول فلان ما ذكره من عدم منافاة وجود المشروط مع ذلك الغير ان كان مع وجود الشرط الذي فرض سببيته منافاة وان كان

بدونه فينافي فرض سببية الشرط بمعنى التأثير مع عدم صحة الحكم بالاصل واما على الثاني فلانه يبني الامر على الملازمة وعدم الانفكاك

في الوجود وان كان بدون تأثير فكيف يتصور فرض وجود المشروط مع الغير من دون وجود الشرط فتدبر وبعد على الرابع استحالة
استغفاره صلى الله عليه وسلم للكفار معنا فلعله الظاهر الصريح بل في كلام جماعة ومع ذلك المفهوم عرفا من مثله ارادة المبالغة في الياس و
قطع الطمع جميع اللغات لاضد العدد المعين فكيف يقول من هو اعرف الناس بلغة العرب ومدلولاتها لازيدن على السبعين
ولو سلم امكن ان يكون ذلك لاز دياد للاعتماد على الاصل لا المفهوم او على المفهوم العدد بالاثر على التقدير لا الاخير لكنما تمام التقريب اما
نفيها او بنفس مفهوم الشرط فيستلزم المدعى ومع جميع ذلك معارض بقوله لو علمت اني ان زدت على السبعين يغفر الله
لهم لفعلت قيل ولو صح لحمل على الطهارة لا الوامر بالامر واستمالة القلوب لا الاخبار بذلك مع منع فهم مايدل على حجية المفهوم من كلامه
معلل لا بانه ليس فيه ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومنع صحة الخبر بل بما ضعف يكون من الاحاد فلا يجوز التمسك
به في مسئلة علمية وعن الكل ما لا نعقل عنه وللنفي مطلقا كان تأثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر
يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا لانه تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى
ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني نعلم بدليل ان ضم
اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى وانه لو كان كذلك دل لكانت باحدى الثلث
وكلها منتفية والملازمة ظاهرة واما انتفاء الملزوم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل النطق ليس
عين اثباته فيه ولا جزءه واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند وجود الشرط وبين
انتفائه وانه ورد في الخطاب ما ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط وفيما لا ينتفي والعام لا دلالة له على الخاص وانه لو كان انتفاء الشرط
مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان في غيره مجازا او مشتركا وكونه حقيقة في القدر المشترك اولى ولكان قوله ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا بالاجماع ولكان قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم دالا على ان المؤمنين اذا لم يهتدوا يضرهم من ضل والملازمة
كبطلان التالي ظاهرة لا انهما يرجعان الى بعض ما سبق ولكان ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يبان ووقع عن قبل الدخول
حتى لو تجري ومعلق على امر لم يكن مناقضا للاول ولو لم يعلم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض والجواب عن الاول بمنع تأثير
الشرط مجردا المتعلق من دون دلالة للعدم عند العدم بل للوجود عند الوجود ايضا لولا ذلك ولو سلم كان اعادة للمدعى
لا مقدمة للدليل ولا نقضه لعدم كونه بينا ولا مبينا في كلامه ومع ذلك لا يرتبط بما بعده ولا يقتضي حجية المفهوم امتناع ان يخلف
الشرط وينوب عنه شرط اخر بل لم يقل به احد غاية الامر ظهور الشرطية فيه وهو حاصل بما مر من التبادر وغيره وبما ذكر من عدم خروج

الشرط

الشرط من الشرطية اذا ناب عنه اخر فلم لا يخرج بذلك الشرط عما كان ظاهرا فيه وهو التعيين فان الشرط احدهما والمثال الذي
ذكره على تقدير رجوعه الى العنوان لنا لا علينا فان بدلية ما ذكر بالخارج فلولاه لم يصح الحكم بها وعلى التقدير بل هو في خارج عما
كان فيه ولو قيل الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا الجواب قد سمعته مرارا ولو قيل يحتمل ان يريد جعله مجازا شايعا في جعل الشرط احد
الامرين وتعليق الحكم بواحد معين منهما كالشهادة قوله فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى قلنا نمنعه فان شيوعه
ليس باكثر من كثرة المجازات هنا على تقدير عدم تقديم الحقيقة عليه والا فالجواب ظاهر وربما يقال ان مقصود المستدل انه انما
جاز ان يكون للشيء شروط كثيرة ووقع ذلك في كثير من المواضع كما اشير اليه بقوله اكثر من ان يحصى لم يحصل الناس عدم العلم بوجود
بدلها نعلمه ونظير ذلك ما قيل في العام قبل الفحص عن المخصص من انه لا يحصل لنا الظن بعدمه بناء على ان العدم لكثرة
وقوع التخصيص في العمومات وبعده ان ما قيل في العام بالنظر الى الادلة الخطاب الشفاهي وما كان منه بالنظر فيهما يكون بعيد
فانه كل دليل لا يصح التمسك به الا بعد الفحص ومثله العلم للعلم بوجود المعارض كثيرا ومثله يأتي في الشرط ومع ذلك لا يجب في
شيء منها الفحص على المخاطبين المشافهين بل يلزم حمل الظواهر على ظواهرها الى ان تظهر القرينة على خلافها والحاصل ان الكلام
هنا في الحقيقة والمجاز والظاهر في غيره فاذا ثبت كون اللفظ ظاهرا او حقيقة في شيء يحمل عليه بلا خلاف فاكان الحجة عند المجتهد
والدليل عنده فانه فيه يلزم الفحص ليحصل الظن لا لان الالفاظ لا تحمل على حقائقها عند الاطلاق فهيهنا مقاما نحن بالنظر
الى الشرط احدهما ما يلزم فيه الفحص وليس كلامنا هنا فيه ولا نحن فيما لا يلزم فيه ذلك وانما الكلام فيه وهو يطرح حتى فيه وفي العام
وعن الثاني بالفرق بين الثبوت والاثبات والنفي والانتفاء وبيانه انه لا ملازمة بين ثبوت احدهما وانتفاء الاخر وامثا اثبات الحكم
عند وجود الشرط فمع عدم استلزام نفيه عند انتفائه غير قابل الحق ثبوته لما مر هنا على تقدير كون دلالة الشرط على النفي بالالتزام
واما اذا كان بالمطابقة او التضمن والحكم ظاهر وباقي الكلام فيهما وعن الثالث بمنع العموم فان ورود الخطاب بما لا ينتفي الحكم عند
انتفاء الشرط انما يقتضي العموم لو لم يتوقف فهمه على القرينة ولما معه فلا وليتما الثابت بلا ذلك وعن الرابع بظهور كونه حقيقة
فيما قلناه على ان ذلك يتم فيما استعمل اللفظ في القدر المشترك فلا يكون مما لم يثبت هنا ذلك وعن الخامس بان الاجماع صار
قرينة على الخروج عن الظاهر مع ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولا سيما اذا اقتضى الاشتراك ولا يقع توهده بينه وبين
المجاز الا اشتراك المعنوي ولو لو في الاخير هنا العدم ثبوت استعماله في الاخير او يقدر على ان نفي الحرمة لا يستلزم ثبوت الاباحة
اذا انتفاء الحرمة قد يكون لانتفاء متعلقها عقلا لان السالبة قد تصدق بانتفاء الموضوع وهنا كذلك فانهن اذا لم يردن التحصن
فهذا بدون البغاء فيمتنع اكراههن عليه فان الاكراه حمل الغير على ما يكرهه بحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يمكن تحقق
الحرمة وفيه نظر لتحقق الاكراه فيما حصل التردد بين الفعل والترك وبه يندفع ما اجيب عن امكان الواسطة بحصول الذهول منهما

بانهما منتفية عند الشبهة نعم يمكن ان يق انا الزهد نادر فلا يدخل في المفهوم ولو قيل هذا يتم لو تحقق الملازمة بين عدم
ارادة التحصن والبغاء مع انه ليس كذلك لجواز خلوهن عنهما بان لا يردن شيئا منهما كما في حال الذهول عنهما قلنا هذا
غير مناف لما مر فان الكراهة عن الشيء عبارة عن كراهة عنه مع الشعور به لا مط فاذن ظهر تضادهما الا انها مع العدم في الملكة
وبه يبين ضعف الجواب عنه بان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه
ودعا الجب بان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدة هنا
المبالغة في النهي عن الاكراه بان يكون المراد انه اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وفيه نظر وقد ربهين الجواب عن الثالثة
مضافا الى ان انكار المنكر لا ينحصر في اللسان وسائر الجوارح بل يتحقق بالقلب وهو عام فلا يتحقق نفي الشرط وهو عدم ضرب
فلا لزمه من قتل مع وجود المشروط وهو الهداية وعن السابع بالقول بالموجب على تقدير القول بمقتضاه ان قلنا بعموم المفهوم
وكلا فلا تناقض والجب بان القائلين بوقوع المشروط عند هبوب الحلف ويقع المعلق اولا يفعلن وان وقع المنجز ولو كان المنجز
ثلثا فحللت ثم تزوجت به ثم يفعلن وقع المعلق عندهم وفيه ما لا يخفى ولم نقف لسائر الاقوال على شيء يعتد به الا انها نادرة
مع ان الاصل عدم النقل وانه مسبوق بالاجماع وملحوق به **تنبيهات الاول** قال الشيخ الكلي في بيان دلالة مفهوم الشرط الحق
عندي في دلالة المفهوم انه ليس من قبيل الدلالة الوضعية بل هو بالدلالة العقلية اشبه تبعا للقدس وسلطان العلما وبيانه
بان اللفظ لما كان وافيا بالمطلق والحكم المقصود بالافادة ولم يكن غرض يتعلق بذكر هذا القيد في الظاهر يحصل الظن بانه لانتفاء
الحكم في غير محل القيد والا لصار هذا القيد عبثا لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتاج الى ذكر ايضا لان ما لا حاجة في ذكره وذكره
فالواجب عند الحكيم العاقل ترك ذكره لان العبث فعل ما لا فائدة في فعله لا ترك ما لا فائدة في تركه قال الفاضل الاستاد لا ان المظنون
والمعلوم انحصار فائدة الفعل المذكور في انتفاء الحكم في غير محل القيد ولولاه لزم العبث ما لم نرى يقينا او المظنون والمعلوم خلو
لكلام عن العبث فينتج العلم او الظن بان الحكم منتف في غير محل القيد عند المتكلم وهذا عام في جميع المفهومات سوى مفهوم اللقب
مخصوص بما ينتفي الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور كل ذلك ظاهر بادنى تامل ويرد عليه ان القول بالدلالة العقلية بالمعنى
الذي ذكره مع تعدد الدلالة فانه جعل القيد مما لا يتعلق به غرض في الظاهر وهو موقوف على منكري الحجية فردود بما علم وما ذكره من الدلالة لا
يمكن منه بل ما ذكره مخصوص بكلام الحكيم العاقل وهم يقولون به في كلام اهل العرب ايضا بغير وغيره كما ان جعل اللفظ وافيا بالمطلق
والحكم لا يتم الا عندهم مع انه غير بين ولا مبين في كلامه بل عند المنازع فيه ومع ذلك هو غير ما بنى الامر عليه فانه في صدد اثبات الدلالة
لا نفيها ولا يلائم كلام القوم مطلقا لا منكري الحجية ولا مثبتيها فان الظاهر ما ذكره متفق عليه بينهما الا انه لا يقتضي التحقيق عن خصوص
دلالة المفهوم الشرطي لخصوص سائر المفاهيم بل لا يصح لعدم مدخلية خصوصيا بها له بل ينبغي ان نعول على انه لو انحصر الفائدة

لشيء في كلام الحكيم تعين حمله عليها فانه جميع المفاهيم حتى اللقب وغيرها فانه لو تحقق ذلك في اي شيء يكون حجة من دون
فرق بينه وبين غيره ولا ينبغي التعرض لخصوصياتها فلم اظن ان المنكرين ينكرون حجية ذلك كيف ولا يطبق شيء من حججهم
عليه بل لا يعقل التفصيل بينها بالحجية وعدمها ولا ينفي الدلالة وثبوتها كالمشهور بهم في مثل الوصف والشرط
مثلا كما لا ينبغي تسميتها على ذلك بالمفاهيم على ان ذلك يجعل النزاع لفظيا مع بعد جدا فان النفاة لا ينفون الحجية
فيما ذكره وما يظن عدم فائدة اخرى غير المفهوم الا ان يقال انهم اختلفوا في محل واحد بان يقول النفاة ليس ولا كلاما
فيه والمثبتون بعدمه بان يقولوا لما كان الغالب اعتبار المفهوم ففيما لا يظهر اعتبار غيره يقدم اعتبار المفهوم للالحاق
بالاعم الاغلب وفيه ما فيه **الثالث** هل يعتبر العلم على تقدير عقلية الدلالة او يكفي الظن فيه لان للاول عدم دليل عقلي
قطعي على اعتبار الظن ولخروجه من الاصول الثابتة عندنا وهو منع اتباع الظن ولما الاجماع الذي ادعي على كفاية الظن في
الدلالة اللفظية فانا لا نعم في الدلالة المطابقية ولا التي اميرالي يكون فهمها بينا سواء كان لعلاقة عقلية او عرفية
لا يتفق معها الانفكاك فانه لم يكن مستحيلا كيف ولو لم يكتف بالظن فيها الا انسد طريق الحكم الشرعي علينا اذ اكثر الاخبار
خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم م واما غيرها فدعوى الاجماع فيه لا شاهد لها وعدم العمل بالظن فيه غير مسلم
لحظو اصلا فيما ان الفرق بين الاخيرة وبين لامهمله اذا كان مما يتداول بين اهل اللسان فانه بذلك يندرج في الدلالات
العرفية وظواهر المعتبرة عندهم فيعم ما دل على حجيته من الكتاب والسنة والاجماع بل السيرة بل العلم بحجيته في جميع الاعصار
وتداوله بينهم مع العلم من الحجج به قطعا وتقريرهم عليه فلا يتوقف حجيته على انسداد طريق العلم وان كان حجة يتم بما
ذكر ايضا ويمكن ان يقال ما دل على حجية الظن في نفس الاحكام وما ادعى السيد من الاجماع على قيام الظن مقام العلم في كل مقام يتعذر
فيه العلم وهذا منه فان العلم بمراد المعصوم لا يمكن ان يتحقق من الخطابات الا نادرا ولا ريب ان دلالة المفهوم تعتبر عرفا في
المحاورات وتعتبره الفصحاء والبلغاء واهل العرف من غير نكير وليست الا مطوية فيما هو المتعارف بينهم وانما الخلاف بين
العلماء في انه دلالة بالوضع او بالعقل حتى ان المنكر لحجيته لا ينكر دلالته اذا ظهر ارادته فان علماء الاسلام بين قائل بحجيته وبين
منكر ولا يقولون لا يعتبرون العلم والاخرون لا ينكرون حجيته اذا ظهر دلالته كما يستفاد من كلمات القوم بعد ملاحظتها بالنظر
الصحيح وانما الخلاف في ظهوره مطلقا وعدمه اما لو ظهر ارادته فلا كلام لاحد في حجيته وانما الكلام فيه وبالجملة فالفرق بحكم
ومنه يتبين كفاية الظن في القراين المعينة والصارفة لتعيين المجازات والمشتركات وعدم ارادة الحقايق وحجية المفهوم من الكنايات
المعاني والبيانية وغيرها اذا ظهر ارادته ومنها التعريض والتلميح والتلويح **الثاني** ان الدلالة التي في المفهوم هل تضمنية
او التزامية فيه لان للاول ان الموضوع هو الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء واللفظ دال على المجموع بالمطابقة وعلى

بيان في ان الاخير هل تكون الاكثر بثبوت ... المفهوم ...

بيان في ان هل يعتبر العلم على تقدير عقلية الدلالة ام يكفي الظن

بيان في ان دلالة المفهوم تضمنية او التزامية

كل من الامرين بالخصوص بالتضمن ويرد عليه ان مدلول الشرط العلية والسببية والعلة ما يكون مؤثرا في وجود الشيء
وبه وجد المعلول هذا مدلوله المطابقي ويلزم منه ان عدمه يستلزم العدم فالمدلول الالتزامي منه ذلك لان المدلول لو لم يكن
بعد من جهة العرف وفيه بنفيه تحديدهما فانهم يفهمون انه يستلزم وجوده الوجود وعدمه العدم كانه لو قلنا يكون مدلول الشرط
ما يكون مدلوله ما يتوقف عليه الشيء ويلزم العدم عند العدم وبه يبني القول به ويستشهد به تعريف الشرط بما يلزم
من عدمه العدم فظهر بطلان الاثر ووجه القول الثاني واعترض عليه بان الالتزام دلالة اللفظ على الخارج اللازم وهذا
ليس بخارج ورد بان الدلالة الالتزامية غير محدودة في الارادة الا ان كان اللازم لازما بحسب الوجود بحيث لا ينفك عنه في
الخارج والمعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم ولازمه الذهني معاندة في الخارج كما في العمى والبصر
فان البصر من لوازم العمى في الذهن وهو معاند له في الخارج والمراد هنا ان الانتفاء عند الانتفاء مراد ومقتضى الدلالة
الالتزامية فهم باللزوم الذهني والفهم غير الارادة على ان اللزوم منتف هنا فان نفي الثبوت عند الثبوت لا يستلزم نفي الانتفاء
عند الانتفاء ويرد عليه ان دلالة المفهوم دلالة على الخارج كما عرفت واما قوله بان دلالة الالتزام غير محدودة في الارادة
مسلم لكن اثبات المراد لا يتوقف على اعتباره فان مقصود المثبتين ان الحكم بعلية شيء لشيء مع تعليقه عليه يستلزم الحكم بانتفاء
المعلول لانتفاء العلة وهذا لكم لازم الحكم وبه يتم المراد من دون اعتبار الارادة ولذا سلك الارادة الالتزامية ايضا وهذا مراد
القوم حيث اطبقوا على كون دلالة المفهوم دلالة التزام وذكر الارادة في كلامهم يرجع الى ما سمعت ومطابقتهم اعترف المورد
حيث قال ومما قلنا يتبين ان القول بالدلالة اللفظية هنا يستلزم القول بكونها ضمنية ولكن لم اجد بذلك مصرحا من ائمة
اللغة وظاهر كلامهم يفيد هذا وبما ظهر ان اللزوم المحقق هنا هو اللزوم الذهني المعتبر في الالتزام وما ذكره من ان مقتضى الدلالة
الالتزامية الفهم لا الارادة قلنا نعم ولكن المفهوم من اللفظ ما لو كان مرادا للزم ارادة المفهوم والظاهر ارادته بحسب ظاهر الخطاب
فالاثبات يستلزم الاثبات ولا يلزم منه ان يكون الثبوت مستلزما للثبوت فاندفع جميع ما ذكره ويقابلوهم قول من قال في الانتفاء
وهم تلك ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا
انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا فيكون الاول ايضا هكذا كون الدلالة مطابقية لكن ارادته بعيد جدا مخالف لجعل الجميع
المفهوم من اقسام الدلالة الالتزامية وعدم ايرادها عليهم التناقض بل الظاهر لا اقل كونه لما الى ما سمعت منا **الرابع** ان الحكم
بحجية المفهوم وعدمها لا يختلف بين ان يكون الحكم المعتبر في الشرط موافقا للاصل او مخالفا فانه على القول بحجية الصادر
عن الشارع حكما مخالفا للقول بالعدم فانا اثبات حكم المنطوق ليس الا فلو صدر خطاب لمن يدل على خلاف حكم المفهوم
قيل ولا يعارضه الاصل بمجرده وبما على القول بالثبوت فيجري مجرى التعارض بين الدليلين المتعارضين من وجود المرجحات وعدمه

بيان في ان الحكم بحجية المفهوم وعدمها لا يختلف بين كون الحكم المعتبر في الشرط موافقا للاصل او مخالفا

فعلى هذا

فعلى هذا التقدير للحكم المفهومي دليلان احدهما اجتهادي وهو النص والاخر عملي وهو الاصل بخلاف القول الاخر
فان الدليل عليه الاصل خاصة وبذلك يختلف مستند الفقيه في فتواه ترجيحا وشرطا فما قيل ان ثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان
المفهوم مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له فلا يظهر الخلاف فيه ثمرة يعتد بها ان دعوى الحجية تاسيسية من العقلاء على كون
المفهوم مقتضى الاصل لكون ذلك مركوزا في العقول من جهته ولا يشهد عليه بكون الامثلة المذكورة في كلماتهم من هذا
القبيل فيه ما فيه **الخامس** ان مقتضى حجية رفع الحكم الثابت للموضوع المذكور عند انتفاء الشرط فان المفهوم
منه والثابت عام ليس الا ولا خلاف فيه الا اذا كان الضد منحصرا في واحد كالحركة والسكون والجواز بالمعنى الاعم ونفيه فالمحكي عن
العبادي من ان القائل بمفهوم الشرط في قولنا اعط زيدا ان جاءك لا يحرم بل يباح محضا لا يعد مذهبا فلو ثبت حكم الضد
بدليل لا ينافي المفهوم ولا يعارضه يبقى ان مقتضاه هل عموم الحكم في غير محل النطق اولا لكن هذا الكلام فيه في مبحث العام
بما ينبغي لنا **السادس** اختلفوا في مادة الشرط لغة وعرفا فمنهم من جعله بمعنى العلامة لغة وقد سبق الكلام فيه دليلا ونقضا
هنا وفي مقدمة الواجب ومنهم من جعله في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء ومنهم من جعل المتبادر منه في العرف
احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء ويبقى بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام
ومنهم من جعل التبادر منه عرفا الانتفاء عند الانتفاء وقال الجوهري كالطريحي الشرط معروف ثم وقد شرط عليه كذا يشترط ويشرط
واشترط عليه وبعض اللغويين قال وبعضهم من ذلك الزام او مجرد الالزام والالتزام ولو عطل الذرعة اليمين وهو الظاهر والفيومي
مثلهما الا انه سقط عند كلامهما ما الفيروزآبادي الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه والحق كونه حقيقة لغة في مطلق
الالزام والالتزام لهذه الجماعة وما ذكره الفيروزآبادي من اختصاص بما ذكره مردود بانه لفظه لم يعلم عليه من غيره فضلا عن كونه
لا اشتباه في العام ابعد منه بالنظر الى الخاص واما في العرف فهو الانتفاء عند الانتفاء للتبادر ويكفي فيه الظن مضافا الى كونه قول
اكثر الاصوليين وفيه الكفاية وبما سمعت يرد ما بين الاقوال فيتفرع عليه ما يتفرع على اداة الشرط بالنسبة الى الانتفاء عند الانتفاء
السابع تعليق الحكم بالغاية يدل على نفي الحكم فيما بعدها مطلقا وفاقا للعضدي وملا نا السيد والشيخ والمحقق والمحقق الاملي
وغيرهم لنا التبادر وانه لولا المخالفة لما كانت الغاية غاية بل وسطا وقبح الاستفهام عن حكم ما بعدها كما اذا قال المولى لعبده
لا تعط زيدا درهما حتى يقوم ولا تضرب عمرا حتى يتوب قال الغزالي هذا وان كان لم يظهر نفيا ولكن لا ينفك عن نظر ان يحتمل ان يبقى كما كان
ابتداء مغاية مقطع للبداية فيرجع الحكم بعد الغاية الى ما كان قبل البداية فيكون الاثبات مقصورا او ممدودا الى الغاية ويكون
ما بعد الغاية كما كان قبل البداية وفيه انه اراد مطلق الاحتمال ولو كان مرجوحا لا يضر والا فالاحتمال مساو بل المآل فلنا المرجح
ممنوع ويرد عليه انا نقول جعل الشيء غاية لشيء يستلزم الحكم بعدمه فيما بعده وهو ظاهر وانكاره كالاستدلال هذا في محل

بيان في ان مقتضى الحجية رفع الحكم الثابت للموضوع المذكور

بيان مادة الشرط لغة وعرفا

في حجية مفهوم الغاية

حكم ما بعد الغاية ثابتاً مثل ما قبل البداية فلا يخفى ان على تقدير ما ذكره بل يريد ان يكون حكمه كما كان له قبل وروده هذا الخطاب

اياً ما كان لعدم ثبوت نقيضه فيكون ثابتاً لا انه يكون حكم ما قبل البداية لعدم الملازمة ولذا نتفق احياناً وكان اطلاق بالنظر

اليه وربما علل قبح الاستفهام بان ما بعد الغاية لما كان مسكوتاً عنه غير متعرض له بنفي ولا اثبات فلا يحسن الاستفهام فيما لا يكلله

ما اللفظ مثله قبل النهي عن الاعطاء والامر بالضرب وبرده ان ما بعد الغاية اذا كان غير متعرض له بنفي ولا اثبات مع احتمال الحكمين

فيحسن الاستفهام واما عدم حسن الاستفهام فيما قبل النهي والامر فلكونه كما بعد الغاية فان مفهوم البداية حجة كمفهوم

الغاية وبما سمعت يندفع ما اورد على ما استند به بعضهم من ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل

فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخراً وهو خلاف المنطوق بانا لا نسلم ان معناه ذلك بل معناه اريد منك الامساك

الخاص في زمان اوله طلوع الفجر واخره الليل وظاهر ان مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة لا يستلزم عدم مطلوبيته فيما بعده

تلك القطعة بل يجوز ان يكون فيما بعدها ايضاً مطلوباً موسعاً لكن سكت عنه لمصلحة اقتضت ذلك فنقول قول القائل

صوموا الى الليل يستفاد منه ان الصوم الواجب بذلك الخطاب انتهائه الليل وهذا لا يجدي الخصم كما يستلزم ما قيل انا لا نسلم

الى وحتى لانتهاء الغاية وانهاء المذكور تجري صوموا صوماً اصله اخره الليل عند الخلاف انما هو في ان مثله تقييد الحكم بالغاية هل يدل

على نفي الحكم فيما بعد الغاية وذلك غير لازم من التقييد بها على ان ما بعدها غير متعرض فيه بالخطاب الاول ولا اثبات فلا يلزم

من وجوب صوم بعد الغاية ان تصير الغاية وسطاً بل هي غاية للصوم المامور به اولا وانما يصير وسطاً ان لو كان الصوم فيما بعد

الغاية مسنداً الى الخطاب الذي قبل الغاية وليس كذلك مضافاً الى ما في الاحتجاج من عدم كون المدلول ما ذكره فان المتعلق

الى ما ذكره للقيد المتعلق بالوصف نحو لا ما هو الواقع فان القيد متعلق بصوموا وليس مفهوم الوصف ولذا قال بعضهم فيه بل

بل بالشرط الذي هو اقوى منه وما اعتبره من كون المامور به موسعاً فيما بعد الغاية لا مدخلية لاعتباره في صحة الايراد بعد ذكره

لغو ومع ذلك يرد عليه وعلى الثاني الخروج من المتنازع فيه في صحة ولعدم النسخ قبل حضور وقت العمل في الاول اما الاول فلان المطلق

من الامر به ان كان فعلاً واحداً لا يتم ما ذكره من كون الغاية غاية للصوم المامور به اولاً من كون الواجب بذلك الخطاب انتهائه

الليل فان المامور به في الخطابين واحد فرضاً وهو ظاهر وان كان فعلين لا ينافي حجية المفهوم فانا عند المفهوم يقتضي نفي

وجوب ما ثبت من منطوقه لا نفي وجوب الخاص مصلحة اخرى مغايرة له فانه لو قال اضرب زيداً حتى يتوب ثم قال ان تاب فاحبسه

الضرب بعد التوبة منه لاصل حكمة ومصلحة اخرى بل ينفي المفهوم الوجوب الثابت بذلك الامر فلا ينافي ايجابه الامساك في الليل

المصلحة اخرى بامر اخر واما الثاني فلانه لو كان المتعلق في الامرين واحداً ولذا يدخل بدلاً انما بغاية حقيقية ويكون الغاية

في الاول فيها يكون نسخاً قبل حضور وقت العمل وهو خلاف الفرض مع كونه باطلاً كما يأتي واورد ايضاً بان ثبوت الوجوب بعد

مجيئه لو كان خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح بعده ارادة المفهوم مجازاً ولم يقل به احد بل على ما ذكره

يكون هذا المفهوم من جملة المفهوم المنطوق لا انه لو اراد بلحوق وجوب الصوم ما ينتهي اليه وينقطع عنده فقد

صار المفهوم منطوقاً وان اراد ما ينتهي اليه سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق ويرد عليه ان جل القائلين

بحجية المفهوم او كلهم يلتزم المجاز به ولا غبار عليه كما مر في الاشارة السابقة فان الدلالة عندهم لغوية بمعنى ان اللفظ موضوع

لما يستلزم المفهوم فعند حجيته يستلزم استعمال اللفظ في غير الموضوع له ما ذكره من كون المفهوم على ما ذكره من جملة

المنطوق مما لا ينبغي فان مقصوده ان الغاية تدل على انقطاع الامر بعدها بالمطابقة فبقاء الوجوب بعد مجيئه خلاف

المنطوق واما النفي عند النفي فيدل لا الالتزام على ان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فيكون الحكم بخلاف اللازم خلاف

المنطوق وللنفاة لا استعمال فيهما معاً فيكون للقدر المشترك لكون المجاز خلاف الاصل خلاف الاصل وعدم دلالة اللفظ

على ذلك بلمدى الدلالات اما الاول فان ظاهر وان الالتزام فلعدم اللزوم وقد بالغ السيد والشيخ حتى قالا انه من

فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض فانه فرق بين امرين لا فرق بينهما وانه

لو دل فاما ان يدل بصريح اللفظ او بانه لو لم يكن دالاً لما كان للتقييد فائدة او من جهة اخرى والاول ظاهر البطلان واما

الثاني فانما يلزم لو لم يكن للتقييد فائدة اخرى وليس كذلك لاحتمال ان يكون الفائدة تعريف بقاء ما كان بعد الغاية على

ما كان قبل الخطاب بمعنى انه غير متعرض فيه لاثبات او نفي واما الثالث فالاصل عدمه وانه لا مانع من ورود الخطاب فيما

بعد الغاية بمثل الحكم السابق قبل الغاية بالاجماع وعند ذلك فمن ان يكون تقييد الحكم بالغاية نافياً للحكم فيما بعدها اولاً

ولا ولد يلزم منه اثبات الحكم مع تحقق ما ينفيه وهو خلاف الاصل وان كان الثاني فهو المطلوب والجواب عن الاول انه خلاف

الاصل بما يثبت بالدليل كما هنا وهو تام وعن الثاني منع عدم اللزوم بل ظهور اللزوم عام وسيظهر لك فساد المبالغة

وعن الثالث اختيار الشق الثالث فانه يدل بالالتزام على النفي فيما بعد الغاية كما مر ومنه يتبين امكان اختيار الثاني لو اراد منه

ما يرجع الى ما قلنا كما بينا في مفهوم الشرط وعن الرابع اختيار الشق الاول والتزام ان يثبت الحكم بالظاهر مع تحقق ما يقتضيه

من الاصل وظاهر انه لا اشكال فيه بل هو المتبع في كل مقام وفاقاً لما يظهر من بعض للمبادي والحق من التفصيل في المخالفة وعدمها

بين ما كان منفصلاً بمفصل محسوس وعدمه وهم فانه لا مدخلية في مخالفة ما بعدها بالانفصال بالمفصل المحسوس وعدمه

كما هو ظاهر جداً ومع ذلك قد سبق منا كلام فيه وعن عدم ولا تقربوهن حتى يطهرن فلا يحل له من بعد حتى تنكح زوجاً

غيره حتى يعطوا الجزية ثم اتموا الصيام الى الليل الى غير ذلك مما لا يحصى **تنبيهات الاول** ان نفي الحكم عما بعد الغاية بلحاظ

اداة انتهاء منطوق او مفهوم الحق الثاني وفاقاً للمعظم وعن ابي الحسين الاول وهو معطى من عده صريحاً بل مثل فهو عند

فيلزم النفي الحكم عما بعد الغاية نطقاً
او دلالة لفظ المنطوق او المفهوم

مطابقة وعليه نظر ظاهر لنا ان مدلول الاداة ليس نفي الحكم عما بعد الغاية مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما لمحل النطق اما الاول

ظاهر واما الثاني فلان مدلولها الى مثلا انتهاء الغاية وهو ليس مركبا من الغاية وما بعدها بل مدلولها بسيط وهو

كهو ونسبته نعلق الحكم عليه نفيه عما بعده فلا يكون النفي اما في محل النطق فلا يكون منطوقا بل يكون مفهوما لصحة

عليه
حمله فان ظل لان الثالث كما ان المطلوب وللقول الاخر نفاتهم على ان الغاية ليست كلاما مستقلا فلا بد فيه من

اضمار المرتبة تتميم الكلام ولا لظاهر بمنزلة الملفوظ فانه انما يضمر ليسبق الى فهم العارف باللسان مثل قوله حتى

تعدحتى يطهرن فيحل بعد حتى تنكح والجنب الممنوع من الحاجة الى الخلاف بل المفهوم لانه لتعليق الحكم بها **الثاني**

ان ما ذكرنا في حجية المفهوم يعم حتى والى ومدلولهما وما شابههما وان كان العلماء مخصوصا عندهم بالا وليت

لشمول ما مضى من الادلة للجميع **الثالث** انهم اختلفوا في ان المتنازع فيه هل هي الغاية نفسها او بعدها فمنهم من حكى

الخلاف عن مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم وانما جعل الخلاف في نفس الغاية في انها هل هي منامة او لا ويريد بتصريح

النفي لا يكون الخلاف هنا في مخالفة ما بعد الغاية وعدمها ومنهم السيد والفاضلان والعميدي وصاحب المعالم

والامدي والفخري بل المعظم ثم في خروج الغاية عن المغيى وعدمه خلاف فالحق الا انه لا دخل له في المقام فان الكلام

هنا في دلالة المخالفة وعدمها والكلام ثمة في الدخول والخروج واين احدهما من الاخر فانه على التقدير الثاني لا يستلزم

المخالفة فان الخروج اعم من ان يدل على المخالفة او يكون مسكوتا عنه بخلاف الاول وهو ظاهر على ان تلك الخروج

الغاية عن المغيا باي خلاف المفهوم فيه ايضا وبالجملة مسئلتان احديهما ان القضية المشتملة على الغاية هل تفيد

مكين احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم او لا والاخرى ان الغاية في القضية المذكورة هل داخلة في المغيا او لا ولا ربط

لاحديهما بالاخرى والمبحوث عنهما عندنا هنا هو الاولى دون الثانية والثانية تجتمع مع القول بالمفهوم وعدمه وعلى

التقدير الاول يمكن القول بالخروج والدخول فان قيل النزاع لم يقع فيما بعد الغاية اذ لم يقل احد بمشاركته لما قبلها في الحكم بل

النزاع انما وقع في نفس الغاية كونها عينية الشمس ونفس المرفق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ام لا ولا معنى للمفهوم سوى

انها لا يدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها كما فيه وكيف كان فالحق عندنا دلالة التعليق على مخالفة حكم الغاية

وما بعدها لما قبلها نظرا الى ما هو المختار عندنا من عدم دخول الغاية في المغيا لكن للقوم فيه اقوال فان الخروج ان

كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل محسوس كاتموا الصيام الى الليل والا فالدخول كاية الوضوء كالعلامة

والفخري لكن الاول في مختصره والثاني في المحصول لعل لاذ لك في موضع للتفرقة فيما بعد الغاية لا فيها كانه يكن

للتهديد
مراد او رابعها التفرقة بين ما كانت من جنس المغيا فيدخل وعدمه فلا وخامسها الجمع بينهما كما تدخل وهو للتهديد

وسادسها

وسادسها الفرق بين ما اقترنت بمن وعدمه فتدخل في الثاني دون الاول وسابعها التردد والتوقف وهو

للزمخشري وتبعه البهائي في شرحه والحق انه ليس ولا ظهور له في الدخول مطلقا لحسن الاستفهام وعليه فهم الدخول

في مدلولها وعدمه لا لنفيها عليه والاصل عدمه اذ لا دليل بعد الغاية فما كانت خارجة او داخلة وايضا لو ثبت استعمالها

في الاعم من دون قرينة لكان كونها حقيقة فيه اولى من كونها حقيقة في الداخلة او الخارجة او مشتركة بينهما نظرا الى

شيوع الاول بالنسبة الى الاخرين في مثله هذا لو لم نقل بكون الخروج متبادرا كما حكم به غير واحد منهم والا فالامر ظاهر

بل لو لا ما ادركنا في حكمهم به ولا سيما مع تأييده بكون الخروج مذهب الاكثر كما عليه بل في الاخير بل حكى عن بعضهم القول

بالدخول مطلقا شاذا مع ظهور فساد التفاصيل فان كلامها يفضي الى ظهور كون المدلول حقيقة وبه يصير ظاهر الارادة

وهذا يكفي في فهم المراد من الخطاب ولان صحة حمل الخطاب على ما هو الموهوم والمظنون عدم ارادته وبطلانه

ظاهر لا ستره فيه واستدل بانها لو علم الدخول وبان الاكثر مع القرينة عدمه فيجب الحمل عليه عند التردد وفيهما نظر

وللقول بالدخول مطلقا كون الغاية يقتضي الجزء الاخير والجواب المنع من ذلك بل الاظهر عدمه ثم الدخول والخروج كما

مر للثالث والرابع في الدخول ان عدم التمايز باتحاد الجنس وعدم مفصل محسوس يقتضي الدخول والا لزم التحكم وفي

الخروج ما للقائلين به مطلقا ويردهما عدم المنافاة بين الاتحاد في الجنس وعدم المفصل المحسوس والخروج ولا تحكم

فان الغاية لو اقتضت الخروج اقتضت مطلقا وهكذا يبين ما للخامس وجوابه ولم نقف للسادس على ما يعتد به وللسابع

استعمالها فيهما من غير ترجيح كما استند بعضهم لوروده ان الاستعمال اعم ولا كلام فيه وانما الكلام فيما هو ظاهر فيه ولا

اجمال فيه كما ويجعل الفخري مبناه الاشتراك وفيه جوابه نظرا الى حكمه بامتناع الاشتراك بين نحو التني وعلمه و

المقدمتان ضعيفتان اما الثانية فلا مرو اما الاولى فلامكان تحقق الاجمال بدونه كما فيما تعارض الاستعمالات في

اللفظ ولم يكن في شيء منها امارة للحقيقة او المجاز هذا كله بيتم في لفظ الى واما حتى فقد صرح في المفصل بان من

حقها ان يدخل ما بعدها فيما قبلها ووافقه في الا فليد وعدمه حجة هلا فردها واستظهر نجم الائمة وحكي به ابن هشام

وهو المفهوم من العرف انما يجب اتباعهم وحكى ابن هشام عن شهاب الدين القرافي انه لا خلاف في وجوب دخول ما بعدها

حتى قال وليس كما ذكر بل الخلاف فيها مشهور وانما الاتفاق في حتى العاطفة لا الخافضة والفرق ان العاطفة بمنزلة

الواو وما حكي من الاتفاق في الدخول في العاطفة ممنوع فضلا عن كونه مقتضى العطف ومثله حتى الابتدائية اذا لم تكن

معها قرينة فان المحذوف فيه بقرينة السابق يقتضي الدخول **الرابع** اذا ما ذكرنا من النفي عند النفي في الغاية يأتي

مثله في البداية من اذا علق الحكم على البداية المعبر عنها بقولنا من كذا ينفي الحكم عما قبلها والحجة فيه نظير ما مر فيها

ويلزم المخالف فيها المخالفة هنا الخامس هل الغاية داخلة في المحدود واختار بعض الائمة العدم مع عده ذلك اكثر استعماله
بل ظاهره عدم الخلاف ومنهم من عده مذهب الاكثر وفي كل منهما الكفاية فضلا عن نقله عن وجه احدهما ودخولها
لا هو مع انا قد اثبتنا الخروج في الغاية وهنا فيه بعض اوجه الاصوليين فحكم بدخولها مطلقا والنهاية فصل بين
الجانبين وغيره والسيوطي بين ما كان منفصلا بمفصل محسوس وغيره السادس ان مفهوم الغاية اقوى من مفهوم الو
صف عند من يقول بحجيته نظرا الى ندرة استعمال الاداة في غير ما يفيد المفهوم بخلاف الشرط والوصف ولذا قال
بحجية الاول كل من قال بحجيتهما وبعض من لم يقل بهما ومثل ذلك يأتي بين الوصف والشرط ويظهر الثمرة في الجمع
في التعارض بتقديم الاقوى على الاضعف السابع ان الحكم الشارع فيه دفعه بالغاية وعدمه لا لنهاية عليه مالنت
بالمنطوق لا مطلقا لعدم الدلالة فيه اصلا ولذا يجوز ان يكون الحكم فيما بعدها كالحكم فيما قبلها بالنظر الى الخطاب
الحكمي كما في المحرم فان تحريم وطي امرأته عليه بعد الطهر ثابت ما دام محرما لكنه بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطي في
الحيض بل من لو وهو الدليل على تحريم الوطي على المحرم وبه يندفع بعضهم موهونا بعدم الخلاف عند ما يوهم بعض ما
من كلماتهم الخلاف الثامن مفهوم الوصف حجة فلا فيه اقوال ويتوقف الكلام فيه بتقديم امرين الاول اختلف
كلماتهم في العنوان فقال الامدي اختلفوا في الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة ومثله المنية
والغزالي تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة ومثله العبري والكاظمي تعليق الحكم
على الذات موصوفة بأحد الاوصاف كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكاة هل يدل على انتفاء الحكم عما ليس
تلك الصفة والسيد ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل على انتفائه بانتفائها ومعناه كلامهم ثلاثة لكن الذي يعطيه ادلتهم
وكلماتهم في نقضا عيب الباب من دون انكار لاحد منهم عمومها لما علق الحكم بصريح الوصف وما يفيد معناه كقوله
صلى الله عليه وآله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فان امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير وما
علق بلا واسطة او بواسطة والواسطة عامة اولا والوصف صفة او حالا او غيرهما بل المحكي عن البرهان عد جميع
جهات التخصيص منه نظرا الى رجوعه اليه فان المحدود والمعدود موصوفان بحدهما وعددهما وحتى علمهما
البواقي ولو قيل انما يقال ان مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الوصف فكل من قال بمفهوم الوصف قال به
قال به بعض من لا يقول بمفهوم الوصف لعله انه اراد بمفهوم الوصف ما يكون مفهوم صريح الوصف وانهم
فرقوا بين ما هو مفهوم صريح الوصف وبين ما يرجع اليه كمفهوم الشرط قلنا انه اطلاق انه اعم واخص وعلى هذا
يحمل فيه التقييد بالظرف قال بعضهم لا تكلف في ارجاع الفرع اليه لا مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس مثلا

الطعام

في بيان ان الغاية داخلة في المحدود ام لا

في بيان ان مفهوم الغاية اقوى من مفهوم الشرط والشرط اقوى من مفهوم الوصف

في بيان ان مفهوم الوصف حجة ام لا

الطعام بالطعام على ما ذكره بعضهم كما يأتي فيكون مما من العنوانات محمولا على وجه وله شواهد كتخصيص
بعضهم العنوان بالمعجز كالعلامة في مختصريه مع انه لا يفصل بين الامر وغيره قطعا قال التفتازاني ومما
يجب التنبيه له ان المراد بتخصيص الوصف ما يفيد نقض الشيوع وقصر العام على البعض لا مجرد ذكر صفة الموصوف
فلا يرد ما يكون الوصف للمدح او ذم او تأكيدا ونحو ذلك على ما توهمه صاحب التنقيح وهو جيد فانه لو كان
مجرد ذكره كفى لكان يجلى مع ظهور فائدة اخرى كالمدح والذم مع انه لا يكفي قطعا نعم في صدره ما سنطلع
عليه هذا وقد قال بعض مشايخنا بين كلامهم هنا وفي بحث التخصيص تناف حيث ان المشهور هنا عدم حجية المفهوم
بعد من المخصصات الوصف من غير عهد نقل خلاف مع ان التخصيص انما يكون بالمفهوم لا بالمنطوق فان
منطوق الوصف لا ينافي العام مثلا اذا قيل اكرم الرجال الطوال فمنطوق الطوال لا ينافي العموم وانما المنافاة
بالمفهوم فيه يقع بالتخصيص ودفعه باختلاف الحيثيات بان الوصف تارة يعتبر من حيث انه متعقب بالعام واخرى
من حيث نفسه فهما لما كانا مختلفين موضوعا فلا اشكال لو اختلفا حكما فلو قيل بحجيتهما فهما دليلان ولو قيل بحجية
الاول دون الثاني فمع الافتراق الحكم ظاهر ومع الاجتماع يكون احدهما حجة دون الاخر والمنافاة في الحجية في الاول
فهم التخصيص عرفا قطعا واما الثاني فمحل الخلاف المعروف واجود فعه بالفرق بينهما بالاختلاف الخارجي بان
جعل المدار فيما هنا على تعليق الحكم على نفس الوصف وثمة على العام الا انه مخالف لما من اتفاقهم على عموم العنوان
وعدم الفرق كما يظهر لمن تأمل الفن ومع ذلك يرد عليهما عدم المنافاة فان المفهوم من الوصف الواقع بعد
العام كونه مخرجا للغير محل الوصف الواقع قبل العام كونه مخرجا عن الحكم لا ان يكون المفهوم نفي الحكم عنه ويوهم اخر
يفهم بسببه ان المراد من العام الخاص وهذا لا ينافي عدم حجية المفهوم فان التخصيص كما سمعت لم يستلزم نفي
الحكم عنه ويوهم اخر يفهم بسببه ان المراد من العام الخاص بل انما خروج غير من اتصف بالوصف عن تحت الحكم
فلا منافاة حتى يحتاج الى الدفع وقد سبق منافاة ما يبين به المراد فليراجع اليه الثاني ان محل النزاع افادة
تعليق الحكم على الوصف من حيث هو كما هو المبحوث عنه في نظائره ثم في النهاية من ان الاقرب ان تقييد الحكم
به لا يدل على النفي الا ان يكون علة خارج عن الكلام بل هو المبني على حجية مفهوم العلة ويأتي الكلام فيه كما
عن ابي عبد الله البصري من انه لا يدل الا اذا كان الخطاب قد ورد للبيان او للتعليم او كان ما عدا الصفة داخلا
تحتها كالحكم بالشاهدين كذلك ولذا اسقطهما ثلة فان ما ذكره قرائن ولا يختص به بل يجري في كل مقام كيف والثاني
راجعا الى مفهوم البيان وعدمه وغيره ويأتي الكلام فيه ومع ذلك يكون ثانيهما في الاول لكونه اخص منه فلا وجه

في بيان محل النزاع

لذكره على حدة لو كان المراد بالتعليم تعليم الحكم والا كان يكون المقصود تعليم القرآن ونحوها فلا وجه لما اصلا وهو
ظاهر وتنبيه السامعين من نعمهم القرض حيث عمها بان يكون ذكره للبيان كما قال الحذر من عمهم صدقه ثم بينه بخصوص الغنم
السائمة فيها ذكره وان يكون للتعليم والتفهيم وتمهيد القاعدة كجزء المخالف وهو قوله ان تخالف المتبايعان
في القدر والصفة فليتحالفا وليترادا وهو مع عدم اشتماله على فرق معنوي وعدم تخصيص عام يكون المثال
الثاني فيه غير مطابق للعنوان نعم يلزم البصري القول بحجية مفهوم الشرط في هذه الصورة بالفحوى وان كان
المنقول منه هناك القول بالعدم مطلقا الا ان يكون ذكره باعتبار التطرق وجعله من الوصف واما الثالث
فهو بيته ثم تمام بان ما في كلام الشهيد الثاني حيث قال في مفهوم الشرط والوصف ولا اشكال في دلالتهما
في مثل الوقف والوصايا والنذر والايمان كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء ولذا كان فقراء اخر
ذلك على ان نفي الحكم في امثال المواد بالاصول لا بالمفهوم فلا فرق اذا عرفت ذلك فنقول انما النفي الوصف
لا يدل على النفي وفاقا للاكثر منهم السيد والفاضلان الا ان الاخير ربما استلزم مامر وقد سمعت نسبه
البهائي والتوني والآمدي والغزالي والفخري وغيرهم خلافا للبعض من عاصرناه كما عن نقله من العامة ونفى
الباس عنه في الذكرى وفي العدة بعد نقل حجج الفريقين ولي في هذه المسئلة نظر واستشكل فيه الكاظمي وجعل
التوقف فيه اولى وقال البعض الاولى واولى فيها توقف وان كان الظاهر في النظر انه لا يخلو عن اشعار لنا عدم
الدلالات باسرها اما نفي المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم بين اثبات الحكم المعلق على الوصف
والنفي عن غير محله لغة وعرفا وشرعا اما الثاني فبالوجدان الصحيح واما غيره فبالاصل فلو قيل مثله بالحق في
الشرط والغاية قلنا كلا فان كلا من الشرط والغاية يدل بالالتزام على النفي بعد ان تحقق المعنى الحقيقي فيهما
لا ينفك عن تحقق نفي المنهي عرفا بل ولا عقلا كيف ولا يتعقل وجود المعلول مع فقد علته ووجود الشيء بعد تمام
نهايته كام فاندفع ما قيل كل ما يمكن التعبير عنه بالتركيب التوصيفي يمكن التعبير عنه بالشرطي ولا يكون شيء من اللفظين
في شيء من الصور مجازا فتحقق المعنى الحقيقي للفظين مثلا فمن فلا يلزم احدهما عرفا او عقلا يلزم الاخر
وايضا الاوصاف موضوعة لذوات ما ثبت له الاوصاف كالجوامد بالنظر الى ما لولا انها ملازمة مثل السائمة
موضوعة لذات ما ثبت له الاوصاف كان اسماء الاجناس موضوعة لمعانيها الكلية فاذا تعلق الحكم بالاوصاف
اقتضى ثبوته لها كالجوامد من دون فرق فكما لا يستلزم نفي الجوامد نفي الحكم فكذلك الاوصاف نعم استعمالها
فيها
الاوصاف فلا يستلزم النفي من باب اطلاق المطلق في المقيد احيانا يورث احتمالا واشعارا بخلاف الجوامد

فانها

أ

عدم القول بحجية مفهوم الوصف

فانها لم تستعمل في ذلك فقط قلنا الاحتمال فيما علم ولا اشعار واضا لو دل لزم المجاز على تقدير استعماله فيما لا مفهوم
له وانه لا يحسن عرفا ان يقول السارق يجب قطع يده الا ان يعلم ان غيره يجب قطع يده ولا يكون مجزا او موجود
عالم يعتقد بوجوده والشافعي عرفا لو قال اكرم العلماء والسادات او ذكروا السائمة والمعلوفة وقبح
الاستفهام عن حال المفهوم كان يقول بعد المثال المتقدم اكرم الزهاد والعباد لكونه معلوما منه والكل باطل
قطعا فانه لا مجاز فانه لم يستعمل شيء في الكلام في غير معناه ولا يتوقف الحكم على السابق على العلم على نفيه عن غيره
كما انه يحسن الاستفهام عرفا ولا تناقض والكل مما لا ريب فيه ولو قيل الاستفهام انما هو لاجل الاجمال ولا وضع
قلنا يكذبه العرف مع ان الاستفهام يقتضي الجهل وايضا يتردد الامر بين الاشتراك المعنوي واللفظي والحقيقة
والمجاز لا اولوية فيه نظر هذا كله على تقدير كون النزاع لغويا واما على تقدير كونه عقليا فنمنع ما فيه
واستدل بانه لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لانه اما عقلي ولا دخل له في مثله او نقلي اما متواتر فكان
يجب ان لا يختلف فيه واما آحاد لانه لا يفيد في مثله ولثبت في الجزء اللازم باطل اما الملازمة فلان الذي
ثبت في الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم في الجزء واما بطلان اللازم فلانه لو قال في الشام الغنم السائمة
لم يدل على عدم المعلوفة هنا وهو معلوم من اللغة والعرف قطعا ولو كان المفهوم حقا لثبت فلان المفهوم
واللازم فلا اثبت من عدم حجية المفهوم في لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة والجواب عن الاول منع عدم حجية الآحاد
في مثله كيف وسد باب العلم فيه وعدم السند وعن عدم نعني الاكتفاء بها فانه لولاه لزم سد باب الاحكام غالبا
لابتنائها على الادلة وعدم التواتر في مفرداتها على ان حجيتها في الاحكام يقتضي حجيتها في اللغات بالفحوى مضافا
الى ما يظهر من استقراء كلمات العلماء اجماعهم عليها بل هو المحصل منهم قطعا وبه صرح جماعة قال الآمدي كان العلماء
في كل عصر لها الى زماننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين
بالثقة والمعرفة كالاصمعي والخليل وابي عبيدة ولهذا لم ودي ذلك منا فشر وقال المرتضى على حجية الظن في اللغة
اجماع العلماء ومنهم من حكى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم في كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه على انه
فلم يرد انه به يظهر المدلول ولو لم يكن العمل به لما جاز اللازم العمل بالاحتياط او بالموهوم وكلاهما باطل بالاتفاق
على ان في الاول العسر والحرج الشديد بل التكليف بما لا يطاق غالبا مع كونه خلاف سيرة علماء الاسلام قطعا
هذا والتواتر لا يستلزم عدم المخالفة كما في النبوة والامامة وغيرهما كما ان العقل الذي لا مدخلية له فيها هو العقل
الصرف واما طريق الملازمات فكشفها عن اثبات اللغات ظاهر والاستناد اليه معروف غير منكر من احد فلا يصح انكاره

اشارة الى حجية خبر الواحد الظن

من غافل فضلا عن عالم وهو هنا موجود فالحصر والحكم بنفي الحكم الدليل ممنوع على ان العمل بالانفراد لا مدخلية له ولا انما
بضميمة النقل فيمكن ان يثبت به اللغة ايضا وعن الثاني بان الخصم يلتزم بالحجية في الخبر وله ان يجيب عن المثال بان
عدم الفهم لاجل ان كل احد يعلم ان غنم الشام ليس منحصرا في السائمة والا فلا فرق بين الخبر وغيره كيف وفيما لم يظهر
فائدة لغوي لم نقف على قول بالتفصيل لاحد ولا حكاه احد الا ما في عين الهامع حيث عد من الاقوال انكار المفاهيم
في الخبر والعمل بها في الامر وما في معناه من الانشاء قال وهذا ماخوذ من كلام ابن حاجب في اثناء الاستدلال
ويشكل بعدم صحة نسبة ذلك اليه فان كلامه لا يدل على التفصيل في غير الوصف بل فيه ايضا فانه لم ينقل في مقام
نقل الاقوال هذا القول لا هو ولا غيره نعم ذكر هو تبعا للآمدي هذا من احتجاجات النفاة فلو صح هذه النسبة
اليه لما كان مخصوصا به كما يؤذن به كلامه الا ان يقال انه التزم التفرقة ودونه فيكون قائلا بها فيما كانت غيره
خصوص الوصف بل ونه العموم لكن يمكن ان يكون مقصوده جعل النزاع في الحكم النفسي فلا يفرق بينهما وانما يظهر
الفرق باعتبار النسبة الخارجية هذا واما الاحتجاج فلا يدل على التفصيل فانه يمكن ان يكون المراد انه لو ثبت
حجية مفهوم الوصف كما يقول به الخصم لكان حجة في الخبر لوجود ما يقتضي حجيته في غيره وهو الحذر عن عدم
الفائدة مع ان العرف واللغة يكذبه قطعا فبطل القول به فان القول بالتفصيل مخالف للاتفاق فان احدا لم يقل به فحينئذ
من حكى الاحتجاج فيتعين حمل الدليل عليه لذلك كيف وكل من نقله استند به للنفي مطلقا وكيف كان فالجواب اما
لالتزام والجواب عن المثال بوجود القرينة معه بل له ان يقول ان الخبر غالبا مقرون بالقرينة بخلاف الانشاء في جميعه
ايضا بانه قياس الخبر على الامر والقياس في اللغة لا يصح وفيه انه ليس قياسا في اللغة بل لما جعل المناط في الحجية الحذر
عن عدم الفائدة جعل محلها اعم تحقيقا لعموم العلة فعلى هذا ليس نزاعا في اللغة ولا قياسا فيها ومنهم من رده بان
مثله استقرائي لا قياسي ولذا ادعى ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يقصد له فائدة سوى فائدة معينة
فهو موضوع لها وورد على تقدير رجوعه الى الاستقراء بانه ليس الاستقراء تاما وهو استقراء بعض الجزئيات
وهو الخبر وهو لا يوجب الحكم بمثله في غيره الا بالقياس او ما هو بمنزلته في الضعف فافهم وفيهما نظر اما في الاول
فلان مثله لا يكشف عن الوضع بل عن المراد نعم هو يتم فيما لو انحصر الفائدة للفظ في امر واحد لغة لا ان ينحصر الفائدة
فيه في بعض المواضع كما هو المفروض هنا واما في الثاني فلان استقراء الناقص في اللغات حجة ولذا رجع الى القياس
هنا انما لا ينبغي لما سمعنا نفاه ومع ذلك ظاهر بنفسه هذا ولكن في جعل المناط الحذر عن عدم الفائدة اشكال قد
سبق الاشارة اليه في مفهوم الشرط ومع ذلك نقول ينبغي ان يكون النزاع في الامر الوضعي اللغوي كما يبتني من الآمدي